CİLT I

Kadınların Tarihi

Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere



Editörler: **Georges Duby, Michelle Perrot**
Bölüm editörü: **Pauline Schmitt Pantel**

Çeviren: **Ahmet Fethi**

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 870
Tarih Dizisi: 49

Özgün Adı A History of Women in The West
I. From Ancient Goddesses to Christian Saints

Meşelik Sokağı 2/3 Beyoğlu 34433 İstanbul

Yayın Yönetmeni Defne Asal Er
Editör Handan Akdemir

Kapak Tasarımı Mehmet Ulusel
Redaksiyon Zeynep Bilge
Düzeltmen Nihal Boztekin
Tasarım Osman Tülü
Grafik Uygulama Tipograf (0212) 249 01 01
Birinci Basım Mart 2005, İstanbul
ISBN 975-458-630-6 (Takım ISBN 975-458-629-2)
OTM 10304901
Basımevi Şefik Matbaası (0212) 472 15 00
Marmara Sanayi Sitesi M Blok 291 İkitelli 34306 İstanbul

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

kadınların tarihi

I

ANTİK TANRIÇALARDAN HIRİSTİYAN AZİZELERE

Dizi Editörleri Georges Duby, Michelle Perrot
Cilt Editörü Pauline Schmitt Pantel

Çeviren Ahmet Fethi

İçindekiler

Yeni Bir Tarih Türü

Natalie Zemon Davis ve Joan Wallach Scott

BEŞ CİLTLİK BU KADIN TARİHİ İtalyan kökenlidir. Ancak yayıncılar Giuseppe ve Vico Laterza, kadın tarihi düşüncesini, son yıllarda yeni sosyal tarihin en iyi çalışmalarına ev sahipliği yapan Fransa'dan bir grup tarihçiye açtılar. Sonuç olarak, iki genel editör ve cilt editörlerinin çoğu Fransa'dandır. *Kadınların Tarihi*'nin genel editörlüğüne gelmelerinden uzun süre önce, Georges Duby Fransız feodalizminin ve Ortaçağ sosyal düşüncesinin mahiyetini ve dinamiğini yeniden tanımlamıştı; Michelle Perrot ise okuyucularına, on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sındaki işçi direnişleri ve hapishane sistemleriyle ilgili yeni bir anlayış sunmuştu. Fakat tuhaf bir şekilde, kadınlarla ve toplumsal cinsiyetle ilgili inceleme, Fransa'daki öncü sosyal tarihçiler tarafından uzun süre ihmal edilmiş ve müfredat reformunda çok az rol oynamıştır. Georges Duby'nin Ortaçağ evliliği üzerine dersleri, on yıl önce az rastlanan türden bir şeydi; Michelle Perrot'nun semineriyse yıllarca, Paris'te on dokuzuncu yüzyıl kadın tarihinin tartışılabildiği ender yerlerden biri olarak ün yapmıştır.

Fransa'da kadın tarihi öğrencileriyle dolu ders salonlarına güvenilmese de, Fransız okuyucunun –akademinin içinde ve dışında– tarihle ilgili yüksek kaliteli kitaplara yönelik süregelen iştahına güvenilebilir. Konuya ilgi gösteren birçok okuyucuya rağmen, kadın tarihiyle ilgili üniversite derslerinin çok az olduğu İtalya için de aynı şey geçerlidir. Uluslararası bir ekip tarafından yazılacak birkaç ciltlik bir kadın tarihi projesi, bu durumdan kaynaklandı. Kadınların tarihi üzerine eserleriyle tanınan tarihçiler tarafından yazılan ve yayına hazırlanan bu ciltler, toplumsal cinsiyet incelemesinin neleri kapsayabileceğini, ne kadar büyüleyici olabileceğini ve nerelere uzanabileceğini göstermektedir.

Avrupai bir ansiklopedi geleneğinden esinlenen *Kadınların Tarihi*, geleneksel bir ders kitabı değildir; bir dizi temanın zaman içindeki değişimini de izlememektedir. Yaklaşımı, bugün bir Anglo-Amerikan ekibin projeyi düzenlemiş olması durumunda ortaya çı-

kabilecek olandan daha eklektiktir ve sonu açık bırakılmıştır. Amerikalı pek çok kadın tarihçisini meşgul eden sorunlar –eşitlik ve farklılık; eril ve dişil rollerin tamamlayıcılığı; ırkın, sınıfın ve toplumsal cinsiyetin iç bağlantıları; toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin (heteroseksüellik ve homoseksüellik) yapılandırılması– ne tek tek denemelerde, ne tekil ciltlerde, ne de dizinin bütününde sistematik olarak düzenlenmiştir. Kuşkusuz, diziyi oluşturan ciltlerde bu sorunlarla ilgili pek çok malzeme vardır ve bazı denemeler doğrudan bu sorunları ele almaktadır. Fakat bunlar beş cildin tamamının etrafında düzenlendiği tek bir analitik eksen vermemektedir.

Aslında *Kadınların Tarihi*, süreç halinde, henüz sonlandırılmamış bir çalışmadır. Ayrıntılı bir kapsam vermekten çok, biraz Kuzey Amerika'yla da ilgilenmekle birlikte, esas olarak Batı Avrupa deneyimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ciltler, nihai bir sentez vermek yerine, çok yönlü bir tarih sunar. "Kadın"ın farklı bağlamlarda ve çağlarda sahip olduğu anlamlar yelpazesini araştırır; toplumsal cinsiyetin sosyal, siyasal ve ekonomik hayat tarafından oluşturulma ve sosyal, siyasal ve ekonomik hayatı oluşturma şekillerine bakar; kadın hayatlarını incelemek için kullanılabilecek değişik metodolojik ve teorik yaklaşımları sergiler. Baştan sona, kadınların durumu, deneyim ve temsil açısından ele alınır. Kadınlar hem söylemin nesneleri, hem de aktif özneler olarak görülür. Kadınların kendileri hakkında söyledikleri ile erkeklerin onlar hakkında söyledikleri arasındaki fark, bu beş cildin üzerinde en çok durduğu konulardan biridir.

Denemeler, özgün araştırmalardan ve mevcut literatürden yararlanmaktadır. Bu halleriyle, özellikle Batı Avrupa bilimsel çalışmalarında geliştiği şekliyle alanın durumunu yansıtmaktadır. Kadınların iş ve ev yaşamları, heteroseksüel aileler ve din ile devlet içi politikalar, sözgelişi cinsel davranışlar ve homoseksüellik, etnisite ve sömürgeleştirmeden daha detaylı ele alınmaktadır. Kadın yaşantısının bazı alanlarına diğer alanlara oranla daha fazla ağırlık verilmesi, neyin önemli, neyin önemsiz olduğu konusunda mutlak bir değer ölçütü sunmayı amaçlamamaktadır. Aksine, diziyi oluşturan ciltler, kadın tarihi alanının kapsamını ve çeşitliliğini araştırmaya ilgi duyanlar için bir örnek oluşturmayı, gelecekteki çalışma ve araştırmalar içinse teşvik edici olmayı hedeflemiştir. En önemli katkıları, kadın tarihinin, bizzat tarihin kendisi kadar araştırmaya ve yoruma açık, kapsam ve öz bakımından zengin ve sınırsız olduğunu kanıtlamalarıdır.

Kadınların Tarihini Yazmak

Georges Duby ve Michelle Perrot

BİR ZAMANLAR KADIN TARİHİ akıl almaz ya da beyhude bir iş gibi görünürdü. Kadınlara biçilen roller suskun rollerdi: Annelik ve ev işleri – hesaba katılmayan ve anlatılmaya değer görülmeyen, ev yaşamının belirsizliğine havale edilen görevler. Kadınların bir tarihi var mıydı? Eski zamanlarda, ateşli ve aktif erkeklerin karşısında, atıl ve hareketsiz oluşlarıyla soğuğu çağrıştırıyorlardı: Hareketsiz bir dünyanın atıl bileşenleriydi onlar; oysa hararetten yanan erkekler aktifti. Kadınlar, kaderlerini kontrol eden erkeklerin çatıştığı tarih sahnesinden uzakta, tanık olarak hizmet görme konumundaydılar. Zaman zaman önemsiz roller oynayabilirler, fakat nadiren öncü roller üstlenirlerdi; bu takdirde de zayıflıkları bütünüyle ortaya çıkardı. Genelde fatihleri selamlamaya ve kahramanlar yenildiğinde ağlamaya hazır öznelerdi. Hiçbir trajedi, bir ağlayan kadınlar korosu olmadan tamamlanmış sayılmazdı.

Kadınlar hakkında başka ne biliyoruz? Bırakmış oldukları silik izler özgün değildi, iktidarın dizginlerini ellerinde tutan, resmi hafızayı tanımlayan ve devlet arşivlerini kontrol eden erkek bakışının süzgecinden geçmişti. Kadınların yaptıkları ve söyledikleriyle ilgili ilk kayıtları, vakanüvislerin seçme ölçütleri şekillendirmişti. Özel hayata aldırmayan bu vakanüvisler, kadınların hiçbir rol oynamadığı kamusal hayat üzerinde yoğunlaşmışlardı. Kadınlar kamusal sahneye çıktıklarında da, erkekler kaçınılmaz olarak düzensizlik gördüler: Herodotos'tan Taine'e, Livius'tan bugünün kentlerine kadar, kamusal sahnedeki kadınlar benzer kalıplara dökülmüştür. Nüfus sayımları bile kadınları görmezden gelmiştir. Roma'da sadece miras sahibi kadınlar sayımda dikkate alınıyordu. Ancak MS üçüncü yüzyılda Diocletianus, kadınların sayıma dahil edilmesini emretti, o da sadece mali nedenlerle. On dokuzuncu yüzyılda, sadece aile reisinin işi kayıtlara geçirildiği için, kadın tarım işçilerinin ve kadın köylülerin emeği göz ardı ediliyordu. Bu yüzden cinsiyetler arası ilişkilerin durumu, bizzat kaynaklarda

ortaya konmuştur: Kadınlarla ilgili bilgi, erkeklerle ilgili bilgiden daha azdır.

Antikçağ'dan bugüne kadınlarla ilgili somut, ayrıntılı bilgi yokluğu, söylem ve mecaz çokluğuyla kesin bir tezat oluşturur. Kadınların "temsil edilme"leri, tasvir edilmelerinden ya da hikâyelerinin anlatılmasından daha muhtemeldir – kendi hikâyelerini anlatmalarınaysa çok az izin verilir. Denebilir ki, kadınlar kamusal alanda ne kadar yoksalar, temsilleri o kadar boldur. Olympos tanrıçalarla doludur, fakat Yunan şehir-devletlerinin kadın yurttaşı yoktur. Bakire Meryem, (erkek) papazların kutsama işini yaptıkları sunakların üstünde hüküm sürer. Marianne, rejimlerin en erkeği Fransız Cumhuriyeti'nin vücut bulmasıdır. Kadın –imgelenmiş, imgesel, hatta fantezileştirilmiş– diğer her şeyi özetler.

Kadın imgeleri ve fantezileri nasıl gelişti? Soru son derece önemli olduğu için, bu dizide, illüstrasyonların yanı sıra, deşifre edilmesi gereken veriler saydığımız "resim arşivleri"ne de epeyce yer verdik. Bayeux Duvar Halısı ya da çağdaş billboard reklamcılığı günlük hayatı ne kadar yansıtıyorsa, MÖ beşinci ve altıncı yüzyıla ait Attika vazoları da o dönemin günlük hayatını o kadar yansıtmaktadır. Toplumsal cinsiyet temsillerini ancak bu tür imgelerin zaman içindeki değişimini çözümleyerek anlamaya başlayabiliriz. Evlilik törenleri genelde gelinin bir yerden diğerine fiziksel geçişini vurgular; yeni evlenen kadın ayrılmayı ve bütünleşmeyi simgeleyen bir dizi hareketle kendi çevresinden koparılıp tuzağa düşürülür. Demek ki evliliğin bir yapısı vardır. Erdemli kadın, emeğin değerine aldırmayan bir toplumda iplik eğirici olarak resmedilirse ya da kadınsı güzellik, hemen hemen şekilsiz ve gözlerden saklı olan bedenden çok süsle bütünleştirilirse, o zaman kadınsı olanın nasıl algılandığını görmeye başlayabiliriz. Bu tür tezahürlerden hareketle, cinslerin birbirleriyle ilişkide fiilen nasıl durduklarını değil, erkeklerin karşı cinsle ilişkilerini, dolayısıyla da karşı cinsle ilgili temsillerini nasıl kurduklarını da belirleyebiliriz.

Edebi imgelerin derinliği daha fazladır. Dilin esnekliği, oldukça katı kurallara tabi olan görsel mecazdan daha fazla özgürlüğe imkân verir. Edebiyat, belki de plastik sanatlardan daha özgür ve daha kapsayıcıdır, fakat burada da Efendi'nin arzusu baskın gelir. Guillaume de Poitiers'nin on ikinci yüzyılda şarkısını söylediği "saf aşk"ın "Hanımefendi"si erkeklerin kalplerinin hükümranı gibi görünebilir, fakat unutulmamalıdır ki, "bu şiirler kadını değil, erkeklerin kadın imgesini" ya da yeni bir cinsel strateji seçmiş olan bazı erkeklerin öne çıkarmayı tercih ettikleri bir imgeyi gösterir. Oyun değişmiştir, fakat kontrol erkeklerin elindedir. Aynı şey, romantik aş-

kın karmaşıklığı için de söylenebilir. Balzac şöyle diyordu: "Kadın bir köledir", başına çiçekler ve kokular yağdırarak "bir tahta oturtmayı öğrenmek gerekir". Erkekler sanat perisi Musa'yı kutsar ve ulaşılmaz Meryem Ana ile Melek'i yüceltirler. Şarkı söyleyen toplumlarda şehvetli erkekler, çırılçıplak soyunmuş "Matmazel Flora"yla ilgili edepsiz şarkılar söylediler ve onun niteliklerini "fahişelik ölçüsü" saydılar.[1] Bu arada kadının gerçek çehresi maskeli kaldı, kalın bir imge perdesiyle gizlendi.

Düşünürlerin, sosyal teorisyenlerin ve çağların öteki sözcülerinin, kadınları tartışma şekillerinin çeşitliliğinden ne çıkarmamız gerekir? Filozoflar, teologlar, hukukçular, doktorlar, ahlakçılar ve eğitimciler kadınları tanımlama ve uygun davranışlarını tarif etme çabalarından bıkıp usanmadılar. Kadınlar, her şeyden önce sosyal konumları ve görevleriyle tanımlandı. Rousseau, *Emile*'in beşinci kitabında, kitaba adını veren kahramanı için kurguladığı kadın olan Sophie'yi yazmaya başladığında, söyleyeceği şuydu: "Erkekleri memnun etmek, onlara yararlı olmak, gençken büyütmek, büyürlerken göz kulak olmak, tavsiyede bulunmak, teselli etmek, hayatı onlar için hoş ve kabul edilebilir hale getirmek – bunlar, bütün çağlarda kadınların görevleridir ve onlara çocukluktan itibaren öğretilmesi gerekir." Ortaçağ'da Limerick'li Piskopos Gilbert şu gözlemde bulunuyordu: "Kadınlar evlenirler ve dua edenlere, çalışanlara ve savaşanlara hizmet ederler." Aristoteles'in ve aslında genel olarak erkeklerin görüşleri de çoğunlukla aynıydı; kadınların görevleriyle ilgili bu görüş, yüzyıllar boyunca fazla değişmedi. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kadınlar, sosyal yarar adına evi terk etmeye ve anneliğin yararlarını bütün topluma yaymaya davet edildiler. Dinin talepleri ile ahlakın talepleri birbirini güçlendirdi. Pagan ya da Hıristiyan Roma, genç kadınların bakire kalmasında ısrar etti ve kadın tevazusunu ve iffetliliğini kutsadı. Kadınlar örtünüyorlardı: Görüşleri Aziz Pavlus ve on dokuz yüzyıl sonra Barbey d'Aurevilly tarafından yinelenen Horatius, saygın bir kadında "insan sadece figürü görür" diyordu. Edepli kadınlar, kendi haremlerine ya da Victoria dönemi evlerine hapsedildiler. Bu kadınları belli sınırlar içinde tutma çabaları, her zaman kadınların doğasıyla ilgili belli varsayımları yansıtır: Kadınların vahşi ve disiplinsiz, kırılgan ve sağlıksız, kısıtlanmadıkları takdirde bir bela oldukları varsayımını. Kuşkusuz, fiziksel engeller kırıldı; fakat bunların yerini, sosyal normların içselleştirilmesini amaçlayan daha karmaşık eğitim sistemleri aldı. Bu sistemler ilk önce "genç kadın"ın, ardından daha gizemli bir figür olan "genç kız"ın ortaya çıkmasına neden oldu. Kadınlar yavaş yavaş –çok yavaş bir şekilde– bireyler, rızaları göz önüne alınan insanlar haline geldiler. Kadınlarla ilgili

söylemde yansımasını bulan bu değişimlerin tarihi, incelememizin merkezini oluşturmaktadır.

Yunanlılardan bu yana Batı bilincini meşgul eden bir sorun olan cinsler arasındaki farklılıklarla ilgili düşüncenin evrimi de öyledir. Konu üzerindeki düşünceler, iki uç arasında gidip gelmiştir. Atinalı ve Barok düşünürler, eril ve dişil unsurların tek bir bireyde birleşme olasılığına izin verdiler; androjinler, hermafroditler ve travestiler bunu örnekler. Klasik düşünce ise aksine, cinsler arasında köklü farklılığı vurguladı: Erkek ve dişi, her biri bilimsel bilgiden çok, sezgiyle kavranan farklı karakterlere sahip iki türdü.[2] İlkel kavramlar, dişil bedenin incelenmesini engellediler. Galenos'tan Raymond Roussel'a (ve daha tartışmalı olarak Freud'a) kadar, kadınların fiziksel doğasıyla ilgili düşünceler, kadınların manevi doğasıyla ilgili düşünceleri güçlendirdi ve yansıttı. Hekimlerin dişi fizyolojisi ve cinselliğiyle ilgili keşiflerin (on yedinci yüzyılda ovülasyonun [yumurtlamanın] keşfi gibi) sonuçlarını kavramaları uzun zaman aldı.

Kadınlarla ilgili söylem mitsel, mistik, bilimsel, normatif, akademik ve popüler birçok biçim aldı. Bazen, defalarca tekrarlanan formülasyonların altında yatan değişimleri ve kaymaları algılamak zordur. Konu hakkında düşünme, kendilerine "biz", kadınlara "onlar" diyen erkeklerin tanımladığı ortak bir *episteme*'den ya da kavramsal bir düzlemden kaynaklandı. Rousseau'ya kulak verelim: "O halde, kadın cinsi ile bizimki arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları inceleyerek başlayalım." Konuşan erkekler çoğunlukla, statüleri, işlevleri ve eğilimleri sayesinde kadınlarla asgari ilişkide olan ve kadınları uzaktan ve belli bir korkuyla tahayyül eden, bu vazgeçilmez ama aynı zamanda idare edilmesi zor Öteki'nden aynı anda hem korkan, hem onsuz edemeyenlerdi – örneğin din adamları. "Bir kadın tam olarak nedir?" diye soruyorlardı.

Peki kadınlar ne dediler? Kadınların tarihi, bir anlamda kendilerine bir ses bulmalarının tarihidir. İlk önce, başka kişiler, yani kadınları sahnede ve daha sonra romanda resmeden erkekler aracılığıyla konuştular. Antik tiyatronun yanı sıra modern tiyatroda da kadınlar çoğunlukla, saplantılarını ifade eden erkek yazarların sesiydiler. Aristophanes'in *Lysistrata*'sı (Lysistrata-Kadınların Savaşı) ile Ibsen'in *Nora*'sı kadınların kurtuluşundan çok erkeğin dişi korkusunu simgeler (çok farklı biçimlerde ortaya konmuş olsa da, tek fark, karşılaştırmayı mümkün kılan ama, herhangi bir eşdeğerlik önerisine meydan vermeyen şeydir). Yine de gerçekçiliğin gerekleri yazarları kendi kahramanları hakkında daha fazla şey öğrenmeye zorladı. Shakespeare'in ve Racine'in, Balzac'ın ve Henry James'in eserleri oldukça bireyselleştirilmiş kadın kahramanlarla doludur. Bu ara-

da kadın oyuncular, canlandırdıkları rolleri kendi kişilikleriyle yoğurdular. Sahnenin birçok tabusuna rağmen, kadınlar ilk önce bu meslekle bireysel bir kimliğe kavuştular ve kamusal alanda tanındılar.

Kadınların sesi gösterilerde, ayaklanmalarda ve popüler huzursuzluklarda da tezahür etti; burada da, kadınların sesi kanun ve düzen koruyucuların sürekli artan titizliğiyle tercüme edilip kayıtlara geçirildi. Mahkeme ve polis kayıtlarından, günah çıkarmaya atfedilen önemi, yeni bir kamusal düzen kavrayışıyla bütünleştirilen bir önemi öğreniyoruz. Bu tür günah çıkarma kayıtlarında basit insanların, aralarına kadınların da girdiği, *peuple*'ün titreyen, çatırdayan sesini duyabiliriz.

Kadınların sesini dolaysız olarak duyabilmemiz için, öncelikle kadınların ifade araçlarına –beden diliyle ifade, konuşma ve yazı– sahip olmaları gerekir. Okuryazarlık çok önemlidir ve bazı bölgelerde aksi olmasına rağmen, genelde erkekler kadınlardan önce okuryazar oldular. Okuryazarlıktan da önemlisi, kadınların ifade dünyasına, kutsal sayılan, bu nedenle de etrafı sürekli değişen yasaklarla çevrilen bir dünyaya girme ehliyetleriydi. Bazı ifade türleri kadınlara açıktı: Örneğin mektuplarda olduğu gibi, özel tüketim için yazmak. Pythagorasçıların mektupları, kadınlara ait, sahip olduğumuz en eski metinler arasındadır. Madame de Sévigné'nin mektupları, kadınlar tarafından yazılan ilk edebi eserlerdendir. Daha sonra, sürekli mektuplaşmak kadınların düzenli işlerinden biri, mektuplar ise değerli bir kişisel ve ailevi bilgi kaynağı haline geldi. Dini yazılar, kadınlara açık diğer bir ifade biçimiydi. Tanınmış azizelerin, mistiklerin ve başrahibelerin seslerini duyabiliyoruz: Bingen'li Hildegard, Lansberg'li Herrard (*Hortus deliciarum*'un *Zevk Bahçesi* yazarı), "dirilişçilik"in heyecanına kapılan Protestan kadınlar ve yoksullara vaaz vermekle uğraşan hayırsever kadınlar.

Kadınlar bazı başka ifade biçimlerinden neredeyse tamamen dışlandılar: Bilimden, daha büyük ölçüde tarihten ve her şeyden önce de felsefeden. On yedinci yüzyıla gelindiğinde, dil ustalığının getirdiği ödüllerin farkında olan Précieuses'ler şiir ve roman alanında yeni çığırlar açıyorlardı. Artık hedef sadece yazmak değil, yayımlamaktı da, üstelik kendi adıyla. Aralarındaki benzerlikler, ahlaki gereklerin ifade üzerindeki kısıtlayıcılığı sonucunu gündeme getiren sayısız eserin vasat düzeyi, bıktırıcılığa varacak nitelikteki tek biçimli ahlak anlayışı yetmezmiş gibi, anonim yazarlık ve takma ad kullanımı da konuyu daha karışık hale getirir. Kuşkusuz, bizzat yazma eylemi kendi başına o kadar yıkıcıydı ki, protesto ya da biçimsel deneme yönünde daha ileri gitmek söz konusu değildi.

Başlangıçta tereddütlü olan kadın sesleri, özellikle son iki yüz-

yılda feminist itilim sayesinde giderek güç kazanmıştır. Değişim, doğrusal bir şekilde anlaşılamaz. Her beyan kendi bağlamında incelenmeli, her ifade tarzı, eril biçimlerle karşılaştırılmalıdır. Konuşma, okuma, yazma ve yayımlama; cinsiyet ile yaratıcılık, cinsiyet ile çevresel kültür arasındaki ilişki sorununu gündeme getirir.

Kadınların anılarının korunması başka bir zorluktur. Belleğin tiyatrosunda kadınlar sadece hayalettir. Özel arşivlerin imhasından zarar görmüşler, devlet arşivlerinin raflarındaysa çok az yer almışlardır. Duyarsız ya da kinci vârisler tarafından, aslında uzun ıstırap yıllarından sonra, ortaya çıkmasından çok yok olmasını istedikleri anılarının küllerini karıştıran kadınlar tarafından kaç tane özel günlük ve mektup yakılmıştır? Kadınların anıları, çoğunlukla nesneler biçiminde korunmuştur: Bir muska, yüzük, dua kitabı, güneş şemsiyesi, elbise, bir parça çamaşır veya tavan aralarında ya da gömme dolaplarda saklı diğer yüzlerce hazineden herhangi biri. Kadınlar, moda ve kıyafet müzelerinde görülen imgelerle de hatırlanırlar: Dış görünüş anıları. Günlük yaşamın yalın bir dişil arkeolojisi, halk sanatı ve gelenekleri müzelerinde bulunabilir; bu müzelerin koleksiyonları, ev yaşamıyla ilgili olanı küçümsemezler. On dokuzuncu yüzyıldan beri feministler, sorunlu varlıkların marjinal özelliklerine işaret eden koleksiyonları toplamaya çalışmaktadır. Çeşitli kütüphaneler, kadınların tarihiyle ilgili koleksiyonlara yer vermektedir: Marguerite Durand Kütüphanesi, Paris Kenti Tarih Kütüphanesi'ndeki Bouglé koleksiyonu, Amsterdam'daki Feminist Kütüphane ve Cambridge, Massachusettes'teki Schlesinger Kütüphanesi bunlardan bazılarıdır. Yakın zamanda Elizabeth Cady Stanton'ın kenti New York, Seneca Falls'ta, ilk Kadın Hakları Konvansiyonu'nun (19-20 Temmuz 1848'te toplanmıştır) onuruna bir Kadın Hakları Ulusal Tarih Parkı açılmıştır. ABD ve Fransa'da belge koleksiyonları yayımlanmıştır. "Tanınmış kadınlar" ve feministlerle ilgili biyografik sözlükler hazırlanmaktadır. Bu tür projeler, son yirmi yılda kadınların tarihinin daha çok farkına varıldığını göstermektedir.

Daha önce gözden kaçırılan şey, bilme isteğiydi. Kadınlar ciddiye alınmadıkça ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin olayları ve sosyal değişimleri etkileyeceğine inanılmadıkça kadınların tarihi olamaz. *Mémoires d'Hadrien (Hadrianus'un Anıları)* için yazdığı notlarda Marguerite Yourcenar şöyle der: "Bir kadın kahramanı merkezi figür olarak almak, örneğin anlatıyı Hadrianus yerine Plotina'nın etrafında örmek de imkânsızdır. Kadınların hayatları ya fazla sınırlı ya da fazla özeldir. Bir kadın kendi hikâyesini anlatsa, insanların yapacağı ilk eleştiri, onun artık bir kadın olmadığıdır. Bir erkeğin ağzına bir parça hakikat yerleştirmek yeterince zordur."[3] Tarihçiler

uzun bir süre romancıların kuşkularını paylaştılar. Yunan tarihçilerin, genelde savaşların kurbanı olarak görülen ve bu yüzden çocuklar, yaşlılar ve kölelerle birlikte sınıflandırılan kadınlarla ilgili söyleyecek fazla şeyleri yoktu. Zaman zaman, örneğin kadınların kopuşu (*stasis*) siyasal düzeni tehdit ettiğinde kadın oyunculardan söz edilirdi.[4] Ortaçağ vakanüvisleri, evlilikleri kurgulamak ve şölenleri renklendirmek için vazgeçilmez olan kraliçelerden ve hanımefendilerden söz etmeyi severlerdi. Commynes'in, Burgundy'li Marguerite'ye büyük saygısı vardı. Onun zamanında prensesler güç kullanabiliyor ve "meşhur" olabiliyorlardı – değişen zamanın ve kanunların bir işareti. XIV. Louis'nin sarayı, toplumsal cinsiyetli bir dünyaydı ve Saint-Simon, söylediklerine ve birlikte yattıkları kişilere dikkat eden kadınların büyük anı yazarının kendi tarzında tasvir ettiği bir rol oynadığı, saraydaki büyük aile entrikalarına sürekli dikkat etmekteydi.

Romantik tarih kadınlara çok daha fazla ilgi gösterdi. Michelet *Histoire de France*'ında, özellikle de *Histoire de la Révolution Française*'inde (Fransız Devrimi'nin Tarihi) cinsler arasındaki ilişkileri tarihi harekete geçiren unsurlardan biri olarak gördü. Sosyal denge, toplumsal cinsiyet dengesine dayanıyordu. Yine de, Michelet erkekleri Kültür, kadınları Doğa –biri annesel, diğeri yabanıl iki uç arasında gidip gelen düalist bir doğa– başlığı altına yerleştirirken, kendi zamanının hâkim görüşünü, Bachofen gibi antropologların daha da geliştirdikleri bir görüşü dillendiriyordu. Pozitivist tarihin, kesinliği akademik bir disiplin olarak şekillendiği on dokuzuncu yüzyıl sonunda, kadınlar iki alandan dışlandılar: Yalnızca kamusal ve siyasi alanla ilgili konulardan ve erkekler tarafından ve evrensel olduğu iddiasıyla sunulan, oysa erkeklerin yaptıklarını yazmaktan ibaret olan tarih yazımından. Bu şekilde yazılan tarih Sorbonne'un raflarını doldurur, kadınlara kalan, tasvirleriyle duvarları süslemekti. Kadınlar, ciddiyetle düşünülmeye değer olmadıkları için, ya genel geçer konuları ele alan ya tarihin paparazzisini yapan ya da anekdotlarla beslenen tarihçilere (Georges Lenôtre bunların en önde gelen Fransız örneğiydi) bırakıldılar ve "bilimsel tarih"in yanı sıra, çeşitli biçimlerde okuru geliştiren ya da aptallaştıran, ayartan ya da ağlatan ve öncelikle, okuyucu kitlesinin zevklerine uygun olarak hazırlanan kadın dergilerinde yer bulan ve bugün hâlâ var olan bir "kadın tarihi" gelişti.

Beş ciltlik *Kadınların Tarihi*'nin katkıda bulunmayı amaçladığı ve bu ciltlerin kapsamını şekillendiren "kadın tarihi" ise oldukça farklı bir şeydir, son yirmi yılın ürünüdür. Gelişimini, bazıları yakın, bazıları uzak çok sayıda faktör etkilemiştir. Bir yüzyıldan uzun

bir zaman önce tarihçiler aileyi bir kez daha sosyal yapının ve gelişimin çekirdeği olarak görmeye başladılar. Bugün aile, akrabalık yapılarını ve cinselliği, dolayısıyla da dişiliği vurgulayan bir tür antropolojik tarihin odağı haline gelmiştir. Dahası, Fransa'da *Annales* okulu, tarihin kapsamını günlük pratikleri, ortak davranışları ve paylaşılan "zihniyetler"i kapsayacak şekilde sürekli genişletmiştir. Kuşkusuz, cinsiyetler arasındaki ilişkiler, genel olarak daha çok ekonomik konjonktürler ve sosyal kategorilerle ilgilenen *Annales* tarihçilerinin birincil odak noktası olmamıştır. Bununla birlikte *Annales* okulu, yeni kadın tarihine açık olmuştur. Sömürgeciliğin son bulmasıyla öne çıkan ve Mayıs '68 olaylarıyla yoğunlaşan bir başka önemli faktör de, azınlıklara, sürgünlere, hâkim güçler tarafından susturulan ya da ezilen kültürlerin mensuplarına duyulan siyasal ilgidir. Birçok tarihçiyi, periferik ya da marjinal grupları ve bu grupların iktidar merkezleriyle ilişkilerini ele almaya iten de bu ilgi olmuştur.

Yine de, kadınlar hemen tarihsel incelemenin odağı olmadılar. Kadın sorununu tarihsel gündeme yerleştiren, kadın hareketi ve onun gündeme getirdiği birçok konudur. "Biz kimiz? Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz?" Bunlar, bilinç yükseltme gruplarında kadınların kendilerine sordukları sorulardı. Üniversitelerde bu soruların, öğretim ve araştırma üzerinde belirleyici bir etkisi oldu. İngiliz ve Amerikan kadınları yeni araştırma kulvarları açtılar: İngiltere'de *History Workshop* (Tarih Atölyesi) öncü bir rol oynarken, ABD'de tomurcuklanan "kadın incelemeleri" alanı *Signs* ve *Feminist Studies* gibi dergilerin yolunu açtı. Bunu, aralarında Doğu Bloku'nu temsilen yalnızca Polonya'nın bulunduğu birçok Avrupa ülkesi izledi. Özellikle 1970 ile 1975 arasında Fransa, Almanya ve İtalya'nın öncü konumda olduğu bu kaynaşmanın diğer ülkelere ulaşması daha uzun sürdü. Düzenli bir dağılım göstermemekle birlikte pek çok iyi çalışma yapıldı. Kimi ilk çalışmalar epeyce "ilkel" olmakla birlikte, bu durum çoktan aşıldı. Kadınların tarihinin artık kendine ait bir tarihi vardır; zira konusu, yöntemleri ve görüşleri zaman içinde değişmiştir. Başlangıçta öncelikli amaç, sadece kadınlara görünürlük kazandırmaktı.[5] Birçok bilim insanı salt betimleyici bir yaklaşımdan daha ilişkisel bir yaklaşıma yöneldikçe, yeni sorunlar öne çıktı. Son yıllardaki temel bir ilgi konusu da, tanımlanamaz bir doğada verili bir ebedi olgu olarak değil, tarihçinin çözmekle görevli olduğu sosyal bir yapı olarak görülen "toplumsal cinsiyet", cinsler arası ilişkiler sonucu olmuştur.

Bu dizi, bu yüzden kendi zamanının bir ürünüdür. Zamanlaması tesadüfi değildir. Kadınların tarihi ile tarihçilerin kendi disiplinle-

rinin doğasını yeniden inceleme ihtiyacı arasındaki verimli etkileşimin sonucudur. Burada özetlenemeyecek kadar çok tarihsel araştırmadan yararlanılmıştır. Fakat bizim amacımız, sadece son zamanlardaki araştırmaların sonuçlarını bildirmek değildir. Bunun yanı sıra, yeni sorunlara işaret etmeyi ve kışkırtıcı sorular sormayı umuyoruz.

Kadınların Tarihi, *longue durée*'li, zamanı geniş bir ölçekte algılanan bir tarihtir. Antikçağ'dan bugüne kadarki tarihi kapsar. Kadınların tarihi, sık sık durağan olarak görülmüştür ve bazen gerçekten de değişmez gibi görünebilecek derecede değişime direnmiştir. Yine de değişim olmuştur ve sorun, ilk önce bunu saptamak, ardından da hayatın hangi yönlerini etkilediğini belirlemektir. Din, hukuk ve eğitim, ailevi ve kültürel mirasları nasıl etkiledi? Yeni çıkışlar ve kopuşlar neyin can alıcı olduğunu kanıtladı? Her dönemdeki başlıca evrim faktörleri nelerdi? Ekonomi, siyaset ve kültür hangi rolü oynadı?

Farklı dönemlerin karşılaştırılması yararlıdır. Kabul edilebileceği üzere, tartışmaya açık bir seçim yaptık: Avrupa tarihiyle ilgili alışılmış dönemselleştirmeyi kullanmayı tercih ediyor, dolayısıyla da, bu dönemselleştirmenin erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkilerin tarihsel evrimini incelemek için de geçerli olduğunu zımnen kabul ediyoruz. Dizideki her cilt, alışılmış dönemlerden birine karşılık gelmektedir. Her bir cilt, belirli ölçüde bağımsızdır; kendi iç düzenlemesine, kendi yol gösterici kavramlarına ve kendi üslubuna sahiptir. Bu bizim için uygun ve pratik bir tercihti; peki yararlı bir kavramsal çerçeve oluşturmakta mıdır? Hıristiyanlığın doğuşunun, Rönesans'ın, Reform Hareketi'nin, Aydınlanma'nın, Fransız Devrimi'nin ve iki Dünya Savaşı'nın kadınların tarihiyle ne ilgisi vardır? Ya da başka bir şekilde söylersek, kadınların tarihindeki temel süreklilikler, belli başlı kesintiler ve can alıcı olaylar nelerdir?

İkinci kilit tercihimiz, araştırmamızın coğrafi kapsamını Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'yla sınırlamaktı. Önce Yunan-Latin Avrupa'ya, ardından Musevi-Hıristiyan Avrupa'ya bakıyoruz; Müslüman Avrupa'ya ise çok az değiniyoruz. Avrupalıların esas olarak Kuzey Amerika'ya yayılmalarını ve bölgeyi sömürgeleştirmelerini ele alıyoruz. On altıncı yüzyılda İberyalı kadınların davranış modellerinin bölgeye ithalinin yerli toplum için sayısız sorun yarattığı Latin Amerika üzerindeki çalışmalar henüz başlangıç aşamasında olduğu, daha yeni başladığı için bu konuları araştıramadık. Benzer şekilde, sömürgeciliğin cinsiyet ve ırk ilişkileri üzerindeki etkisine, ilk feminist grupların kararlı bir şekilde köleliğin kaldırılmasından yana oldukları, ABD açısından özel sonuçları olan bu konuya yeterince il-

gi gösteremedik. Bu konu, doğrudan ilgilendirmemekle birlikte, Avrupa için de son derece önemlidir. Yazdığımız, Beyaz kadının tarihi olmakla birlikte, bu tercih kasıtlı bir dışlamayı ya da değer yargısını değil, bilim insanları olarak sınırlılıklarımızı ve başkalarının yardımına olan ihtiyacımızı göstermektedir. Doğulu ve Afrikalı kadınlar ve erkekler tarafından yazılan bir Doğulu ve Afrikalı kadınlar tarihini görmek isterdik. Bir gözle Doğu'ya ve Afrika'ya, diğer gözle Avrupa ve Kuzey Amerika'ya bakarak yazılacak böyle bir tarih, kesinlikle bizimkinden çok farklı olurdu. Zira ne feminizm, ne de dişil temsilleri evrensel değerlerdir.

Yazdığımız tarih, Avrupa merkezli olmasına rağmen, belli ülkelerin sınırları (nispeten yakın tarihlerde çizilmiş sınırlar) içindeki kadınlarla değil, kadınların Avrupa'nın ortak tarihine yaptıkları katkıyla ilgilenmektedir. Yapısı tematiktir: Karşılaştırmalı bir perspektifle çeşitli temaları ele alıyoruz. Yazarlar, elbette, belli ülkelerle ilgili kendi uzmanlık birikimlerinden yararlandılar, fakat kendi "mesele"lerini daha geniş bir bağlama oturtmaya çalıştılar. Bunun gibi genel bir tarih, daha az kapsayıcı, daha dar odaklı monografilere bol yer bırakmaktadır. Kapsamımız, zaman zaman parçalı gibi görünebilir. Editörlerin çeşitli alanlardan uzmanlarla tanışıklıklarındaki ve literatürdeki eksiklikler, bu kusuru mazur göstermese de, açıklamaktadır.

Bu dizi, bir devrimin –Batı toplumlarında erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkilerde devam eden, uzun erimli bir devrimin– ürünüdür. Bu nedenle, öncelikle doğum yeri olan özel bölge üzerinde yoğunlaşması meşrudur.

Bu dizinin başka bir özelliği de çoğulculuktur. Dizinin ciltleri birçok farklı, hatta çelişkili bakış açısını yansıtmakta ve görüş ayrılıklarını her zaman uzlaştırmaya çalışmamaktadır. Yazarlar, en başta kadın tarihinin ciddiye alınmaya değer olduğu olmak üzere, belli ortak inançları paylaşmakla birlikte, herhangi bir parti çizgisini ya da çürütücü jargonu paylaşmamaktadır. Ciltler, başka bir anlamda da çoğulcudur: *Kadın*'ın tarihiyle değil, *kadınlar*'ın, bazı kadınların, belli kadınların tarihiyle ilgilenmektedirler. İncelediğimiz kadınlar, sosyal durum, dini inanç, etnik köken ve hayat deneyimi bakımından farklıdır. Uygun düştüğü yerlerde, cinsiyeti sınıf ve ırk gibi başka faktörlerle, zaman zaman cinsel bölünmenin yolunu kesebilen faktörlerle birlikte ele almaya çalıştık. Cinsiyet, Marksist anlamda bir sınıf biçimi olarak ele alınabilir mi? Gerçek ya da potansiyel bir "kadınlar cemaati" var mıdır? "İkinci cins", kavramsal anlamın dışında herhangi bir anlamda birleşik midir, eğer öyleyse bu birliğin temeli nedir?

Son olarak, bu dizinin kadınların tarihinden çok cinsler arası iliş-

kinin bir tarihi olması amaçlanmıştır. Sorunun düğüm noktası, kadın kimliğinin ve ötekiliğinin kaynağı burada yatmaktadır. Yol göstericimiz olan bu kavram, beş ciltte de bulunan ve umuyoruz ki beş cildi birleştiren bağdır. Bu ilişkinin doğası nedir? Temsili, bilgi, iktidar ve günlük pratik bakımından düşünüldüğünde, bu ilişki nasıl işlemekte ve zaman içinde nasıl evrilmektedir? Kamusal hayatta, iş hayatında, aile içinde nasıl gelişmektedir? Kamusal ile özel arasındaki ayrım, eril ile dişil arasındaki ayrımla çakışmak zorunda değildir; fakat çoğunlukla, cinsiyet rollerini tanımlamak ve erkeklerle kadınları kendi uygun alanlarıyla sınırlamak için sürekli tekrarlanan, hep değişen bir stratejinin parçası olarak belirmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, tarih boyunca erkekler kadınlara egemen oldular. Bu yargı, bugün, antropoloji de dahil olmak üzere sosyal bilimler tarafından onaylanıyor. Anaerkillik, Bachofen ve Morgan gibi on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının icat ettiği ve ilk Amerikan feministlerinin nostaljik bir arzuyla benimsedikleri bir kavram gibi görünüyor. Tarihsel araştırmanın ulaşabildiği toplumlarda bunun izine rastlamıyoruz. Bununla birlikte, eril egemenlik tarzları geniş bir çeşitlilik gösterir ve bizim ilgilendiğimiz de, bu çeşitliliktir. Eril egemenlik, kadınların güçsüz olduğunu değil, kadınların gücünün mahiyetini ve erkeklerin gücüyle nasıl ilişkilendiğini araştırmamız gerektiğini göstermektedir. Kadınların gücü, direniş, telafi, rıza ya da karşı-güç (aldatma ve hile kılığında) biçimleri olarak tarif edilebilir mi? Nüfuzun karar vermeyle diyalektik ilişkisi üzerine düşünülmelidir: Kadınlara atfedilen güç, karanlık ve bulanıktır; erkeklere atfedilen güç ise açık ve belirgin.

Erkekler kadınları nasıl yönetmektedir? Soru, siyasal olduğu kadar varoluşsaldır ve modern zamanlara, demokratik siyaset ihtimaline yaklaştıkça daha da karmaşıklaşmaktadır. Kadınların Nazizmdeki rolü bahsine geldiğimizde göreceğimiz gibi, burada tartışmalı konular vardır. Kadınlar özel alana havale edildiler; fakat orada onurlandırıldılar ve saygı gördüler. Basitçe kurban mıydılar, yoksa işleyişine katkıda bulundukları bir sistemin aracıları mı? Kadınlar ne ölçüde siyasal aktörlerdir? Yunanlıların zamanından Fransız Devrimi'ne ve sonrasına kadar, başlıca üç erkek alanı kadınlara kapalı olmuştur: Din, ordu ve siyaset. Bunların, bugün dahi en zor nüfuz edileni kuşkusuz siyasettir. Bu tür konularda sonuçlar çıkarmaya değil, sorular sormaya çalışıyoruz.

•

Özel Hayatın Tarihi (History of Privare Life) başlıklı başka bir dizi hazırlamış olan (İtalya'da Laterza, ABD'de Harvard University Press

tarafından yayımlanmıştır) Georges Duby ve Michelle Perrot'ya *Kadınların Tarihi*'ni hazırlama dürtüsünü veren, 1987 baharında Vito ve Giuseppe Laterza oldu. Görüşmeler sonucunda öneri kabul edildi ve iki genel editör, tarihçilerden oluşan bir ekip oluşturmaya koyuldu. İlk önce seçilmesi gereken, cilt editörleriydi: Pauline Schmitt Pantel (I. Cilt), Christiane Klapisch-Zuber (II. Cilt), Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge (III. Cilt), Geneviève Fraisse (IV. Cilt) ve Françoise Thébund (V. Cilt). Dizinin ilkelerini, cilt editörleri hep birlikte saptadılar ve ayrıntıların sorumluluğunu üstlendiler. Çoğu son derece saygın bir yayın siciline sahip akademisyenler olan yaklaşık yetmiş kişilik bir tarihçi grubunu bir araya getirdiler. Çoğunluğu kadın olmasına rağmen, bu durum sadece, tarihsel araştırmanın bu alanıyla uğraşan kadınların sayısını yansıtmaktadır. Yazarlar, birçok farklı ülkedendir (eğer bazı ülkeler eksik temsil edilmişse, bunun nedeni editörlerin o ülkelerde fazla bağlantısının olmamasıdır). 1988 Haziran'ında bütün yazarlar projeyi tartışmak, her cildin içeriğini planlamak ve görüşleri karşılaştırmak üzere Paris'teki İtalyan Kültür Merkezi'nde toplandı. Sonuçta, her cilt üzerindeki çalışma bağımsız bir şekilde yürütüldü; koordinasyon ise editoryal komite aracılığıyla sağlandı. Yazarlar istediklerini yazmakta özgürdüler ve yazdıkları konusunda son sözü söylemelerine izin verildi; fakat hepsinden, eserin kavramsal olarak tutarlı ve üslup bakımından uyumlu olmasını sağlamak için çaba göstermeleri istendi. İmkânsız olanı gerçekleştirmeye kalkıştıkları için herkese teşekkür etmek istiyoruz.

Özet mi? Flaubert'in kendisi bunu yapmayı reddetmişti. Bizler soruları açık, son sözü de kadınlara bırakmayı tercih ettiğimize göre, bu girişi Jane Austen'in *Northanger Abbey*'inden bir alıntıyla bitirelim:

> "Fakat ben tarihle, gerçek vakur tarihle ilgilenemem. Ya sen?"
>
> "Evet, ben tarihten hoşlanırım."
>
> "Keşke ben de hoşlansaydım. Tarihi bir parça görev olarak okuyorum, fakat ne canımı sıkan, ne de beni yoran hiçbir şey anlatmıyor. Her sayfada savaşlar ya da salgın hastalıklar, kralların ve papaların kavgaları; hiçbiri bir işe yaramayan erkekler ve hemen hemen hiç olmayan kadınlar – çok can sıkıcı."[6]

Jane Austen, kadınların dışlanmadığı bir tarihi herhalde daha az can sıkıcı bulurdu.

Kadınların Tarihi

Antik Tanrıçalardan
Hıristiyan Azizelere

Kadın Temsilleri

Pauline Schmitt Pantel

Clea, ben kadınların erdemleri konusunda, Thukydides'le aynı kanıyı taşımıyorum. Zira o, iyi kadının adının da, bedeni gibi evin içine kapatılması ve asla dışarı çıkmaması gerektiğini düşünerek şöyle diyor: En iyi kadın, yabancılar arasında, hakkında (övgü için bile olsa) en az konuşulan kadındır. Fakat bana göre, Gorgias, bir kadının dış görünüşünün değil, ününün birçok kişi tarafından bilinmesi gerektiğini öğütlemekle daha iyi bir eğilim sergiler gibi görünüyor. Hepsinin en iyisi, erkekler gibi kadınlara da hayatları sona erdikten sonra, kamuya açık uygun bir anma töreni yapan Roma göreneğidir. . . . Kadınların erdemleri ile erkeklerin erdemlerinin bir ve aynı şey olduğu konusunda söyleyeceklerimin geri kalanını da sizin için yazdım. . . . Yine de, inandırıcı bir savdan, bizzat örneğin mahiyeti nedeniyle de keyif alınırsa, o zaman tartışma izahata yardımcı olan bir anlaşılabilirlikten mahrum olmaz ve Euripides'in dediği gibi

> En uygun topluluk olan
> Musalarla birlikte Üç Güzellere
> Katılmak

ta ve en çok, ruhtan ayrılmaz olan güzellik aşkına inanmakta tereddüt göstermez.

Eğer inanılır bir şekilde, erkeklerin ve kadınların yaptıkları resimlerin aynı olduklarını ileri sürsek ve Apelles, Zeuxis ya da Nicomachus'un bize bırakmış olduğu türden, kadınlar tarafından yapılmış resimleri sergileseydik, herhangi biri, inandırıcı olmaktan çok, haz ve çekicilik katmayı amaçladığımız gerekçesiyle bizi kınar mıydı? Sanmıyorum.

Veya şiir ya da kehanet sanatının erkekler tarafından icra edildiğinde bir sanat, kadınlar tarafından icra edildiğinde başka bir sanat olmayıp, aynı sanat olduğunu ilan etsek

> ve Sappho'nun şiirlerini Anakreon'un şiirleriyle ya da Sibylla'nın kehanetlerini Bacis'inkilerle yan yana koysak, herhangi birinin, bu yapıtlardan neşelenen ve keyif alan dinleyicilerin bu duruma inanmaya sevk edildikleri gerekçesiyle, değerlerinden kuşku duyma hakkı var mıdır? Hayır, bunu da söyleyemezsiniz, değil mi?
>
> Ayrıca erkeklerin erdemleri ile kadınların erdemleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, büyük sanat eserleri gibi hayatları ve eylemleri yan yana koymak ve en önemli kimlik ve etki noktaları bakımından karşılaştırıldıklarında Semiramis'in muhteşemliğinin Sesostris'inkiyle aynı nitelik ve biçime sahip olup olmadığını ya da Tanaquil'in zekâsının Kral Servius'unkiyle aynı olup olmadığını yahut Porcia'nın yüksek ruhunun Brutus'unkiyle, Pelopidas'ınkinin Timocleia'nınkiyle aynı olup olmadığını değerlendirmek dışında, başka bir kaynaktan öğrenmemiz fiilen mümkün değildir.[1]

Plutarkhos'un MÖ ikinci yüzyılın ilk yarısında yazdığı "Kadınların Erdemleri" (*Gynaikon Aretai*) üzerine kısa denemesine girişi böyle devam eder. Plutarkhos'un önerisi –kadınlara ve erkeklere eşit muamele etmek– değerli bir öneridir ve ciddiye almamızda yarar vardır. Plutarkhos'un savunduğu oldukça şaşırtıcı bir görüştü; zira Thukydides'in Perikles'e dayandırdığı bu görüş, Antik dünyanın hâkim kadın görüşünü yansıtır: Kadınlar hakkında ne kadar az konuşulursa o kadar iyidir. Ne yazık ki, Plutarkhos sözünü tutmamıştır. Denemede eril erdemleri, dişil erdemlere koşut olarak araştırmadığı gibi, bir *Lives of Illustrious Women* (Meşhur Kadınların Hayatları) da yazmaz; zira bunu yazmak, kadınların bir biyografiye sahip olma hakkının olduğunu kabul etmek olurdu. Sadece dişil *arete*'nin (Yunancada bu kelime "erdem"den çok "yiğitlik"e yakın bir anlamda kullanılır) çarpıcı bir örneği saydığı bir hareketi, bir kahramanlığı unutulmaktan kurtarır. Düzenli olarak kadınlara atfedilen belli eylem ve tutumların Antik retoriğin beylik lafları olduğuna işaret eden Plutarkhos, türlerin dişileriyle ilgili özel olarak ayırt edici bir şeyin varlığını inkâr eder. Plutarkhos'un metinlerinde Perikles ve Fabius Maximus doğar, şöhret edinir, güç kazanır ve ölürler; Kyreneli Aretaphila ise, kenti iki tirandan kurtardıktan sonra hareme geri döner ve geri kalan günlerini nakış yaparak geçirir. Troya'nın kadınları, gemilerini Tiber'in ağzında yakarak Troyalıların gezginciliğine son verirler; bunu yaparken, kocalarını sevgiyle öperek bu pervasız hareketleri için onlardan af dilerler. Bu yüzden, Antik dünyayı yazmak durumunda olan bizler, bir ikilemle karşı karşıya-

yız: Kadınlar hakkında hiçbir şey söylememek ya da alışılmış imgelerin tiranlığına boyun eğmek. Başka bir seçenek yok mu?

Tutkumuz büyük: Kuzey Denizi'nden Akdeniz'e, Herakles'in Sütunları'ndan İndus kıyılarına kadar uzanan geniş bir toprağı kucaklayarak, yirmi yüzyıllık Yunan ve Roma tarihini kapsamak; yapımından dışlansalar da üzerlerinde kadınlardan bolca söz edilen mezar taşlarından zemin planlarına, mezar taşı yazıtlarından papirüs rulolarına, vazo süslemelerinden Yunan ve Latin edebiyat eserlerine kadar uzanan kaynakları araştırmak. Bu dünya, esas olarak kırsal olduğu halde, kentler hakkında kır hakkında bildiğimizden çok daha fazlasını biliyoruz. Sakinlerinin çoğunu yabancıların ya da özgür olmayanların oluşturmasına rağmen sahnenin merkezini yurttaşlar azınlığının işgal ettiği bir eşitsizlikler dünyasıydı bu. Bir dilsel ve kültürel çeşitlilik dünyasıydı; kentleri, devletleri, krallıkları ve imparatorlukları kısa süreli, yüzeysel ve çoğunlukla sallantılı birlikleri halinde ortaya çıktı. Açıktır ki, bu türden bir eser bölgesel farklılıkları hesaba katamaz; tarihin önemli dönemleri hakkında söyleyecek hiçbir şeyimiz olamaz ve Antik belgelerin ve yazarların tümüne adil davranamayız. Sözgelişi Helenistik dönem Boiotia'sında kadın toprak sahiplerinin rolünü ya da Sicilyalı Diodoros'un ve Ovidius'un eserlerinde kadınların yerini öğrenmek için, meraklı okuyucu monografik edebiyata yönelmek zorunda kalacaktır.

Bu kitabın amacı, bu tür konulardaki esaslı literatürün yerini almak olmadığı gibi, bir tür senteze ulaşmak da değildir. Sadece, kadınların Antik dünyadaki yerini anlamak bakımından önemli saydığımız birkaç sorunu ele alıyoruz. Bu cilt, çağlar boyunca kadın tarihini ele alan bir dizinin parçası olduğu için, Avrupa tarihinde yüzyıllarca varlığını sürdürmüş olan belli entelektüel alışkanlıkların, hukuksal biçimlerin ve sosyal kurumların oluşumunu ele almak önemliydi. Bu yüzden bu cildin içeriği, kısmen araştırmaların mevcut durumunun belirlediği bilinçli bir seçimi yansıtmaktadır. Son yıllarda kadınlar üzerine çoğalan çalışmaları dikkate alarak, kendimize hangi alanları özetlenmiş olarak görmek istediğimizi sorduk. Yunan şehir-devletlerinde kadınların ekonomik rolü, Helen ve Roma dönemi Mısır'ında kadınların statüsü ve Roma ailesinde kadınların yeri gibi birçok konu, yakın tarihli başka incelemelerde yer almıştı ve burada o araştırmaların bulgularını tekrarlamak yararsız gibi göründü. Fakat önemli bazı konular tümüyle atlanmıştı ve meraklı okuyucunun, uzmanlık dergilerinde zahmetli bir makale arayışına girişmekten başka bir seçeneği yoktu – kadın incelemelerinin çokça kınanan bölük pörçüklüğünün bir işareti. Bu nedenle, son zamanlarda kaydedilen ilerlemelerin genel okuyucu için az çok ulaşıl-

maz olduğu ikonografi gibi önemli alanlara odaklanmayı tercih ettik. Yunanistan ile Roma arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri aydınlatmaya da çalıştık. Örneğin, üremenin ekolojik ve sosyal koşullarının her iki yerde de benzer olduğu ortaya çıkacak. Yunan ve Roma ritüelinde kadınların rolü üzerine birbiriyle bağlantılı iki makale, bunların yakınlaştıkları ve uzaklaştıkları alanları göstermektedir. Kitabın yapısını, kısmen, hem Yunanistan, hem de Roma için temel olan konuları ele alma kararlılığımız belirledi.

Arşiv araştırmaları, yöntembilimsel düşünceleri ve tarih yazımıyla ilgili tartışmalarıyla konuya yeni bir hayatiyet veren ve "günlük hayatın tarihi" olarak bilinen yavan durgunluktan kurtaran sayısız araştırmacıya çok şey borçluyuz. Bu bir tarih çalışmasıdır; konuya diğer yaklaşımları yermiyoruz, fakat bizim yöntemimiz kesinlikle tarihseldir. Bu cildin bütün yazarları, araştırmalarının tek odağı toplumsal cinsiyet olmasa da, toplumsal cinsiyet konuları üzerinde çalışmışlardır. Birçoğu "kadın incelemeleri"ne katkıda bulunmuştur; fakat hukuk tarihi, din tarihi, siyasal tarih ve Hıristiyan düşünce tarihi gibi çok değişik alanlarda çalışmaktadır. Herhangi bir parti çizgisini izlemiyoruz. Bizi birleştiren şey, kadın-erkek ilişkileri tarihinin neden ve nasıl Antik dünya tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterme kararlılığımızdır. Yaklaşımımız hem içseldir, hem de dışsal. Çok kolay bir şekilde bozulup polemiğe dönüşebilen bir alanda, tarihçilerin eleştirel işlevini yerine getirmeye çalıştık.

Georges Duby ile Michelle Perrot'nun, dizinin girişinde gündeme getirdikleri konular, Yunan-Roma dünyasının ele alındığı bu cilt için de geçerlidir. Bazı sorunlar –örneğin, kaynaklar– burada, başka yerlerde olduğundan belki de daha ciddidir. Sappho'nun adının sık sık anılmasına rağmen, Antik dünya, geride kadınlar tarafından kaleme alınmış çok az yazı bırakmıştır. Kaynaklar, genellikle bir erkeğin kadına bakışını ve dünya görüşünü verir; bu yüzden kitap, mecburen ikonografisinde bile büyük ölçüde erkek söylemine dayanmaktadır. Bize öyle geliyor ki, tek seçenek, konunun bütünü üzerine yazmaktan kaçınmaktır. Erkeklerin gözüyle baktığımız için, kadınların hayatlarıyla ilgili çok az somut bilgi vardır; sahip olduğumuz şey, somut bilgi değil temsillerdir. Kaynakların yapısı karşısında, konuyla doğrudan yüzleşmenin en iyisi olacağını düşündük. Bu nedenle ilk önce Antik belgelerin bize verdiği şeye, yani kadınlarla ve daha genel olarak *toplumsal cinsiyetle*, cinsler arasındaki farklılıkla ilgili erkek söylemine bakmaktayız. Konuyla ilgili düşünüşün, arkaik Yunanlıların kendi tanrıçalarıyla ilgili tahayyüllerinden, şehit azize ve Bakire Meryem figürünü icat eden Kilise Babaları'na nasıl evrildiği konusunda daha iyi bir fikir edinmek için, kaynaklara krono-

lojik olarak bakacağız. Fakat bu metinleri ve imgeleri ele aldıktan sonra bile, kadınların fiilen nasıl yaşadıklarını betimlememiz mümkün değil. Kadınların kültürünün genel bir tasvirini bile yapamayız. Bu kusurlar, haklı olarak bazı feministlerin canını sıkabilir ya da onları kızdırabilir. Yapabileceğimiz şey, kadınların hayatlarını etkileyen, şekillendiren ya da üzerinde iz bırakan belli sosyal pratikleri –evlilik, çocuk doğurma ve din– betimlemektir. Bunu yaparken, kadınların Yunan-Roma dünyasının ekonomik ve sosyal hayatında ve daha genel olarak, tarihinde işgal ettikleri yere değiniyoruz. Ne yazık ki, Antik dünyanın kadınları sırlarını günlüklere ve antropologlara aktarmadılar; bu yüzden Yvonne Verdier'nin, "Kadınları kendi sözleriyle ele alın" öğüdünü tutmak bizim için imkânsızdı.

Geçmişin kadınlarını dolaysız bir şekilde dinleyemesek bile, bugünün kadınlarının kaygılarına duyarlı olmaya çalıştık. Bu cilde dahil edilen tarih yazımıyla ilgili iki kısa deneme, Antikçağ kadınlarının ve Antik dünyada cinsler arasındaki ilişkinin tarihinin, bu cildin yazarlarının mütevazı katılımcıları olduğu süregiden bir destan, canlı bir tarih olduğuna işaret etmeyi amaçlıyor.

Bu cilt, temsilleri ve tahayyülü, belki de dizinin sonraki ciltlerinden daha fazla ele alıyor. Önümüzdeki ilk görev, bu temsilleri tanımlamaktır. Aristoteles'in toplumsal cinsiyet hakkında ne düşündüğünü ve Roma hukukunun bir bütün olarak nasıl da cinsiyetler arasındaki bölünmeye dayandığını tam olarak bilmek önemlidir. Dişi ilahları ve bu ilahların öteki tanrılardan nasıl ayrıldığını da öğrenmeliyiz. Ayrıca, Yunanlıların, Romalıların ve ilk Hıristiyanların dini ritüellerinde kadınları nasıl kullandıklarını araştırmalıyız. Elbette daha sonra bu temsillerin "yapıbozumu" yapılabilir, fakat o zaman bile büyük bir özenle ve söz konusu söylem tipine titiz bir dikkat göstererek. Temelde yatan çeşitliliği, geçen zamanla azalmayan ve bu ciltteki birçok denemenin özellikle duyarlı olduğu bu çeşitliliği karartacak, her şeyi kapsayıcı bir sistemden sakınıyoruz. Burada, erkeklerin söylemine gösterilen dikkatin toplumsal cinsiyetle ilişkimizi anlamamıza yardım edip edemediği konusunda sadece okuyucu yargıda bulunabilir.

Bu cildi, Batı tahayyülüne uzun süredir musallat olmuş –ve belki de hâlâ olan– bazı Antik modelleri aydınlatma kararlılığı ve kesin sorular şekillendirdi. Birinci kısım, Antik dünyanın dişi modellerine ayrılıyor. "Tanrıça nedir?" sorusuyla başlıyor. Nicole Loraux, sadece Yunan panteonundaki tanrıçaların işlevlerini ve önemini değil, daha genel olarak dişilin Yunan temsillerindeki yerini incelemeye geçiyor. Giulia Sissa bu araştırma çizgisini, daha uzmanlaşmış felsefi düşünce alanında sürdürüyor. Sissa, Platon ve Aristoteles'in cin-

siyeti tanımlama şeklini inceleyerek erkeklerin ve kadınların konumuyla ilgili Antik düşünceyi araştırıyor. Roma hukukunun cins ayrımına yönelik tutumu da eşit ölçüde önemlidir. Yan Thomas bütün sistemin anahtarının, nesebin kadınlar aracılığıyla intikal edememesi olduğunu ve kadınların bütün ehliyetsizliklerinin miras düzeninin tanımından kaynaklandığını gösteriyor. Görsel temsiller farklı bir modeli tanımlar. Erilin dişil algılaması, bütün kültüre nüfuz eden simgesel bir kodun temeli haline gelir. François Lissarrague, seramikler üzerindeki resimlere aktarıldığı şekliyle Yunan algılamalarını inceliyor. Kullandığı yöntem –daha önce başka yerlerde sınanmıştır– öteki dönemler (örneğin Roma dönemi) ve heykel gibi öteki sanatsal ifade biçimleri üzerinde de denenmeye değerdir.

Antik söylemi anlamak için dişil modelleri incelememiz, temsilin gerçeklikten, söylemin pratikten ayrılabileceğine inandığımız anlamına gelmez. Böyle bir ayrımın yapay olduğu ve aynı şekilde, her söylemin gerçek yaşamı etkilemesi gibi, her sosyal kurumun kendi temsiline sahip olduğu da genellikle kabul edilir. Bu cildin ilk iki bölümünün düzenlenişi, herhangi bir yöntembilimsel önyargıya dayanmamaktadır ve söylemin çözümlenmesi, I. Bölüm'de olduğu kadar II. Bölüm'de de ağırlıktadır. Tek fark, II. Bölüm'de incelenen söylemlerin, kadınların fiilen nasıl yaşadıklarını belirleyen pratiklerle bağlantılı olmasıdır.

Bu pratiklerin belki de en önemlisi, evliliktir; bunun Yunan tezahürlerini Claudine Leduc araştırıyor. Leduc'ün antropolojik yaklaşımı, Homeros'tan dördüncü yüzyıla kadar, hatırı sayılır bir zaman aralığında ve çeşitli kentlerde "karşılıksız kadın hediyesini" sorguluyor. Bu yeni yaklaşımla, evlilik ile yurttaşlık arasındaki ilişki sorununu yeni ve verimli bir şekilde yeniden formüle etmek mümkün oluyor. Roma'da evli kadının kaderi, meşru evlatlar doğurmaktı. Aline Rousselle, bu olgunun kadınların hayatları bakımından sadece biyolojik değil, sosyal ve etik sonuçlarını da araştırıyor. Evlilik yaşı, hamilelik sayısı, ebelerin statüsü, çeşitli sınıflardan kadınlar için cinsel işbölümü ve bedensel özdenetime yönelik yeni tutumların yavaş ortaya çıkışı ele alınan konular arasında yer alıyor.

Antik kadınları düşündüğümüzde, kaçınılmaz olarak Bacchus* ve Vesta rahibelerini,** çocukken okumaya başladığımız bu çılgın

* Antik Yunanistan'da Şarap Tanrısı Dionysos'un (Eski Roma'da Bacchus) müridi perilere verilen ad. – ç.n.
** Romalılarda Aile Ocağı Tanrıçası Vesta'nın tapınağında, kutsal ateşi sürekli yanar durumda tutmakla görevli ve evlenmemeye ant içmiş bakire rahibelere verilen ad. – ç.n.

ve erdemli bakireleri düşünürüz. Louise Bruit Zaidman, Yunan kadınlarının bebeklikten olgunluğa kadar hayatlarının izini sürer ve kamusal ritüellere katılımlarını incelerken, John Scheid'in Roma'da da tespit ettiği belli kilit aşamaları ve engelleri belirtiyor: Kurban törenlerinden dışlanma, belli türden rahiplere yardım etmede dişi yardımcının rolü ve daha genel olarak, kadın varlığının kaçınılmaz olduğu, fakat tanınmadığı yurttaşlık alanındaki dişi unsura yönelik muğlak tutumun dini karşılığı olan, ince varlık-yokluk diyalektiği. Yunan ve Roma arasında başka bir paralellik, her iki toplumda da ritüele kadın katılımının öteki biçimlerine öncelik verilmesidir: Ne Bacchus, ne de Vesta rahibeleri Yunanlıdır. Monique Alexandre, simgesel şehitlerin yanı sıra, erken kilisenin mütevazı, isimsiz Hıristiyan kadınlarının Antik evli kadın imgesinin her iki yönünü –doğuran ve seven yönlerini– nasıl birleştirdiğini gösteriyor. Bunlar, Antik dünya ile Ortaçağ dünyası arasında bir köprü de oluşturmakta.

Her tarih –herhangi bir tarih kadar "kadınların tarihi" de– dün ile bugün arasında bir köprü olmalıdır. Çok sayıda insan Antik dünyaya aşina olduğu için, bize sık sık Amazonlar ve kadınların Antikçağ'daki gücü ya da Penelope ve Klytaimestra'nın anaerkilliğin simgeleri olup olmadığı soruluyor. Stella Georgoudi, Bachofen'in *Mutterrecht*'inin (*Söylence, Din ve Anaerkil*) içeriğini gözden geçiriyor ve son zamanlardaki araştırmaların, bu on dokuzuncu yüzyıl mitine biraz gerçeklik görüntüsü kazandıran inançlara nasıl ciddi bir kuşku düşürdüğünü gösteriyor. Son bölümde ise ben, bir süredir bu alandaki hızlı gelişmeye rağmen, kadınların tarihinden fazla tat almadıkları için pek çok Antik dönem tarihçisinin pek değinmediği, bugün, kadın tarihinin Antik tarihteki yeri üzerine yazıyorum.

Bu kitabın sonuna gelen okuyucu, üçüncü yüzyılın başında Kartaca'da Hıristiyan olduğu için ölüme mahkûm edilen genç bir kadın olan Perpetua'nın sözlerinin kulağa umutlu bir ses olarak geldiğini fark edecektir. Bu kitap, okuyucunun, "Omphale'nin* neden sürekli güç edinmeye çalışmadığını" anlamasına yardım ederse, amacına ulaşmış olacaktır.

* Yunan mitolojisinde Herakles'e olan aşkıyla ünlü, Herakles'in simgesi olan aslan derisini elinden alarak onu uysal ve kadınlara ait işleri gören biri haline getiren Lydia kraliçesi. – ç.n.



bir

Antik Dünyanın Dişil Modelleri

1

Tanrıça Nedir?

Nicole Loraux

EURİPİDES'İN TRAJEDİSİ *Hippolytos*'un sonundaki bir sahne, bir tanrıça ile bir ölümlüyü başrolde gösterir. Babasının, Artemis lanetinin bir sonucu olarak bedeni zayıf düşen genç Hippolytos ölmektedir. Theseus'un oğlunun parçalanmış bedenini eve taşıyan üzgün tören alayından önce eve ulaşmış ve koruduğu kişinin, "bütün ölümlüler arasında kendisi için en aziz olan adam"ın ölümünü izlemek zorunda kaldığı için duyduğu öfkeyi açıkça belli etmeye çalışmaktadır. Hippolytos yere uzatılır. Tanrısal bir koku, tanrıların sözle anlatılamaz kokusu, duyularını canlandırır, bedeninin –aldırmak istemediği, fakat varlığını acımasızca kendisine hatırlatan bir bedenin– içindeki ağrılar aniden yatışır. Ölümlü ile tanrıça arasında bir diyalog başlar:

— Tanrıça Artemis *[Artemis thea]*, buraya yakın mıdır?
— O, senin için tanrıların en azizidir.

Soi philtate theon: Senin için, "tanrıların en azizi". Yoksa, "*tanrıçalar*ın en azizi" diye mi okunmalıdır? İyelik halinde dişil çoğul *theaon* sözcüğüne sahip olan Homeros dönemi dilinde böyle bir soru sorulmazdı; fakat klasik Yunancada *theon* biçimi, burada Artemis'in genel olarak tanrılarla birlikte mi, yoksa daha tikel olarak tanrıçalarla birlikte mi sınıflandırıldığını kesin olarak söylemeyi imkânsızlaştırır. Artemis, Hippolytos'un yokluğunda ona sevgisini açıkça ifade etmesine rağmen, varlığında duygularını tekrarlamaktan kaçınır. Hippolytos, basitçe kendi duygularıyla yüzleştirilir: *Senin* için Artemis tanrıların en azizidir. Belki de bu nedenle tanrının ketumluğuna nüfuz etmek için bir girişimde daha bulunur: "Istırabımı görüyor musun, sevgili?" Artemis cevap verir: "Görüyorum. Fakat gözlerin yaş dökmesi yasaktır." Bu cevabın gayri şahsiliği –tanrıça *benim* gözlerim, *benim* gözyaşlarım demekten bile sakınır– bir kanunun söze dökülmesine uygundur: Sadece Artemis'in değil, ge-

nel olarak tanrıların bir ölümlü için ağlaması yasaktır. [Grene'in çevirisiyle karşılaştırın: "Göksel hukuk gözyaşı dökmemi yasaklar."] Ne var ki, sefil Hippolytos için kanunun evrenselliği küçük bir tesellidir. Şefkat ve avuntu istediği kişi tanrıçadır –bu tikel tanrıça–, fakat Artemis, kendisinde *tanrısal* olan ve bu nedenle insan ıstırabından uzak duran şeyin, *dişi* olan ve erkekler dünyasında gözyaşlarıyla özdeşleştirilen şeye üstün geldiği cevabını verir.

Bu, dişi bir tanrısallığın ölümlü kadınların dişiliğiyle ortak hiçbir şeyi olmadığı anlamına mı gelir? Yoksa bu ketumluğu (ya da uzak duruşu) temiz Artemis'in vahşi bakireliğine mi atfetmemiz gerekir? Hippolytos, daha sonra, sanki bir kere daha kendisi ile tanrıça arasındaki bağı kuvvetlendirmeye çalışıyormuş gibi, yeniden başlar:

— Giden senin avcındır, giden senin hizmetkârındır.
— Evet, hakikaten; fakat, benim tarafımdan sevilerek ölüyorsun.
— Giden senin seyisindir, giden senin tapınağının muhafızıdır.

Fakat Artemis bu tür sızlanmalar için gelmemiştir. Bu felaketten sorumlu tanrıçanın adını açığa vurur: Hippolytos'un aşağıladığı ve ondan intikamını alan Aphrodite. Artemis, bunun ardından daha acil bir göreve yönelir; baba ile oğulu barıştırmak. Daha sonra, her zamanki serinkanlılığıyla, insanları kendi başlarına bırakarak çekip gider:

— Elveda, ölülere bakmamalıyım *[ou themis]*.[1]
Gözlerim son nefesini verenlerle kirlenmemelidir.
Buna yakın olduğunuzu görüyorum.

Daha Hippolytos cevabını –buruklukla karışık bir cevap (satır 1440-1441)– bitirmeden, tanrıça gitmiştir:

— Sana da elveda, kutsal bakire! Huzur içinde ol.[2]
Uzun bir arkadaşlığı kolayca terk edebiliyorsun.

Ölümlü Hippolytos, hayatına mal olan şeyin tam da, sadece kendisine ayrılmış bir ayrıcalıkmış gibi onur duyduğu bu uzun arkadaşlık (*homilia*) (satır 84-86) olduğunu idrak etti mi? Zira, piyesin girişinde erkek ile tanrıça arasındaki arkadaşlığı (*homilia*) bir ölümlü için çok yüce diye nitelediğinde, Aphrodite'nin kıskançlığı, basitçe bir kadın kıskançlığı değildir. Her durumda, incitilen ila-

hın diline uyum sağlamakta zorlanmaz. Yunan sofuluğu, insan ile tanrı arasındaki mesafeye dayanıyordu; Hippolytos'un hatası, tanrısal Avcı'yla yakın olmaktan duyduğu hazzın bu temel ilkeyi gölgelemesine izin vermiş olmaktı.[3] Bir tanrıyla arkadaşlık, ormanın taze patikalarında bile, en iyi ihtimalle uygunsuzluk, en kötü ihtimalle küstahlıktı.

Hippolytos başka bir hata, kelimelerle ifade edilmesi daha zor bir hata yapmış olabilir – bunu bir hipotez olarak öneriyorum. Bakire bir tanrıçanın ayak izlerini takip ederken, kuşkusuz, kadının anne olarak reddedilmesini, dişinin çekiciliğiyle birleştiriyordu. Piyesin başında Artemis'e hitaben söylenen görünüşte iffetliliği övdüğü halde oldukça erotikleşmiş bir ilişkiyi açığa vuran oldukça muğlak sözler, böyle bir yoruma neden olur.[4] Delikanlının hatası, ölümlü kadınların dişiliğinin tanrıçaların dişiliğiyle aynı mahiyette olmadığını fark edememesi midir? Yoksa, sanki bir tanrıça dişi halde bir tanrıdan başka bir şey değilmiş gibi, tanrısal bir dostluğun kendisini kadın ırkından koruduğuna inanması mıdır? Artemis'in Hippolytos'a ölüm anında hatırlattığı kanunu öteki tanrıçaların kabul edip etmeyeceklerini kim söyleyebilir?

Bunları asla bilemeyeceğiz ve hiçbir şey bir metni, kelimelerinin ifade ettiğinden fazlasını açığa vurmaya zorlayamaz. Yine de, yorum yapmaktan geri duramayız. Bu durumda yorumcu, kendisini huzursuz hissedeceğini kabul etmelidir. Bu nedenle iki hipotezle bitiriyoruz. Ya "tanrıça", "tanrı" sözcüğünün gramatik dişi halinden başka bir şey değildir ve bir tanrıçada dişilik özsel bir niteliktir ya da "tanrıça" tanrıdan başka bir şeydir. Bu durumda iki ihtimal daha var: Onun dişiliği özseldir, fakat ölümlü kadınlarda rastlanan dişilikle aynı türden bir dişilik de olabilir, farklı, daha yoğun bir dişilik de. Buraya kadar yaptığımız yorumlarda, bu ihtimaller arasında gidip geldik.

Theos, Thea: Tanrıça

"Tanrı"ya Dişilik Nasıl Atfedilebilir?

Feministlerin, Tanrıya dişi bir ad (erkek/kadın-Tanrı) bulma çabalarına rağmen, ilahi cins, bütün tektanrıcılıklarda açıkça erilmiş gibi görünüyor. Çoktanrıcılıkta "tanrıçalar", sistemin temelindeki çokluğu (*poly-*) ifade etmenin başka bir yolu gibi görünürlerdi.

Ne var ki, günah, tanrısal olanı bir tek ilke altında birleştirmeyi başarınca, bir kuşku ortaya çıkar. Örneğin Stoacılar, sanki tan-

rıların cinsiyeti sorunu kötü bir şekilde sorulmuş gibi hareket ettiler. Eğer Zeus, Khrysippos'a göre olduğu gibi her şeyse, o zaman erkek ve dişi tanrılar yoktur, sadece her biri gramatik bir cinsiyet taşıyan *adlar* vardır. Ya da cinsiyet, tanrının çeşitli yönleri için salt bir eğretileme olabilir: "Stoacılar, adı, hareketlerine ve işlevlerine göre değişen tek bir tanrının olduğunu savunur. Hatta, bu nedenle denilebilir ki, güçlerin iki cinsiyeti vardır; aktif olduklarında erkek, doğuştan pasif olduklarında dişi." Bu yüzden tanrıların cinsiyeti, güçleri ve unsurları eril ve dişille ilişkilendiren zihinsel bir işlemden kaynaklanır. Havayı İuno (ya da Hera) ile özdeşleştirmekle, erkeklerin onu "dişileştirdikleri" (*effeminarunt*) söylenirdi; çünkü hiçbir şey havadan daha zayıf değildir. Dahası, eğer tanrılar her şeyi insani zayıflık standardıyla ölçen bir yapıntı (*fictos deos*) olarak ele alınır ve sıfatları biri erkek, diğeri dişi olmak üzere iki başlıkla açıklanırsa, cinsler arasındaki farklılık, uzun bir eşanlamlılar zinciri kurmayı mümkün kılan kategorilerden biri haline gelir: "Stoacılar tek bir tanrının ve sadece tek bir gücün var olduğunu, insanların ona, işlevlerine göre farklı adlar verdiklerini söylerler. Bu yüzden, Güneş, Apollon ve Liber, aynı şeyin farklı adlarıdır. Aynı şey Ay, Diana, Ceres, İuno, Proserpina için de geçerlidir."[5] Fakat bunlar Latin aktarmalarıdır ve tartışmayı başlatan Khrysippos Yunanlı olduğu halde, bunların Roma dininin kendine has özelliklerini yansıttığı itirazında bulunulabilir. Bu nedenle, bu bölümde ilgilendiğimiz dönemlere, arkaik ve klasik Yunanistan'a geri gidelim. Tanrılar ve tanrıçalar kendi yerlerindedirler; yine de terimin, genel nitelikleriyle ele alındığında nötr (*to theion*), tanrısal olarak düşünüldüğünde eril (*theos*) olduğu fark edilecektir.[6] Tanrıçalar vardır, fakat tanrısal olan dişil biçimde ifade edilemez.

Din tarihçileri genelde, çözümlemeksizin ima ettikleri bu cinsiyet boyutu konusunda ne yapacaklarından emin değilmiş gibi görünürler. Örneğin Walter Burkert, erkek ve dişi karşıtlığının "tanrılar arasındaki ilk farklılaşmalar"dan biri olduğunu belirtir; fakat ardından, sadece aile ilişkilerine, tanrı çiftlere (toplumsal cinsiyet farklılığını tartışmanın yersiz olabildiği), yaşlı ve genç tanrılar arasındaki ilişkilere ilgi gösterir.[7]

Cinsiyetler arasındaki farklılık, ölümlüler dünyasında oynadığı rolün aynısını Olympos'ta oynamasa da, tanrılarla ilgili Yunan düşüncesinde toplumsal cinsiyet farklılığı önemli bir öğedir. Bir tanrı kuşağının yerini başka bir kuşağın almasıyla ilgili büyük anlatı *Theogonia*'da (Tanrıların Doğuşu) Hesiodos, "dişi ve erkek . . . bütün tanrılar"ın büyük bir çekişmeye, Kronos'un çocukları ile Titan-

lar arasındaki kıyasıya savaşa girdiklerini belirtir.[8] Ödülün muazzamlığı karşısında, tanrı ya da tanrıça, hiçbir Ölümsüz çağrıya duyarsız kalamaz. Bu, tanrıların dünyasında savaşın, insanlar arasında olduğu gibi erkeklerin özel alanı olmadığını gösterir. Dövüşte Athena, Ares'in eşitidir ve Troya ovasında tanrıçalar, her iki tarafta da cesaretle muharebeye atılır.

Bu nedenle kanıtlara teslim olmalıyız. Yunan tanrılarıyla ilgili herhangi bir araştırmada, cinsiyet farklılığı önemli bir keşif kategorisi. Kendimize bir tanrıçanın, sıfatları ve eylem tarzları açısından bir tanrıdan nasıl farklı olduğunu sormalıyız. Ne var ki, bunu yapmadan önce, erkekler dünyasından Ölümsüzler dünyasına yansıtılırken "dişil" kategorisinin tabi kılındığı farklı değişimleri çözümlemeliyiz. Aynı zamanda, tanrı statüsünün dişilik tanımını nasıl değiştirdiğini, hatta bozduğunu sorgulamalıyız.

Bir nokta daha akılda tutulmalıdır. *Kozmos*'un ta başlangıcından söz ediyorsak, bu soruları, hüküm süren tanrılar kuşağından söz ettiğimizde yaptığımız gibi ifade edemeyiz. Başlangıçta ne vardı: "*Bir* mi, bir *Çift* mi, yoksa birçok mu? Erkek ve/veya dişi mi? Bütün şeyler için bir tek *Anne* mi, yoksa iyi için bir anne, kötü için başka bir anne mi?"[9]

Bir Toplumsal Cinsiyet Sorunu

Gramer, başlangıç için iyi noktalardan biridir. Yunanca "Tanrı" sözcüğünün karşılığı *theos* olduğu halde, bir tanrıçayı ifade etmenin iki farklı ve eşit ölçüde kabul gören yolu vardır: *Theos*'un dişil biçimi olan *thea* sözcüğünü kullanmak ya da morfolojik olarak eril olan *theos* sözcüğünü kullanıp önüne dişil bir tanım edatı yerleştirmek yahut bağlamla dişilleştirmek. Bu yüzden resmi Atina kitabelerinde Athena *he theos*'tur; Aristophanes'in "*kadın doğan bir tanrının* [*theos gune gegonuia*] tepeden tırnağa silahlı göründüğü" bir kent hakkında şakalar yapmasına yol açan bir olgu.[10]

Ho theos, he theos: Tanrı, tanrıça. Prag Dilbilim Okulu'nun terminolojisini kullanırsak, *he theos* ibaresinin "tanrı" sözcüğünün "işaretli" biçimi olduğundan kuşku duyulamaz. *He theos*, tesadüfen dişil bir göstergeyle işaretlenmiş tanrısal bir varlığı anlatır.

Aphrodite ile ölümlü Ankhises arasındaki sorunlu âşıkane karşılaşmayı düşünün. Genç çobana duyduğu şiddetli arzu, arzu tanrıçasının üstesinden gelir ve "çoban onu görünce korkmasın diye", insan şekli ve bir genç kız görünümü olduğunu düşündüğü biçimi alır. Fakat Ankhises kanmaz; görünen şeye Hükümdar diye seslenir ve tanrısal kimliğini merak eder (Artemis mi, Leto mu, Aphrodite

mi, Themis mi, Athena mı, yoksa bir Nympha mı?). Aphrodite hepsini inkâr eder: "Hayır, ben *theos* değilim. Niye beni Ölümsüzlerle kıyaslıyorsun? Ben ölümlüyüm ve beni doğuran ana bir kadındı" (*Homeros İlahileri - Aphrodite,* 109-110). *Theos*'u tercüme etmem gerekseydi, Aphrodite'nin kendisinde tanrısal bir şey bulunmadığını ifade etmek istediğini göz önüne alarak, "tanrıça" yerine "tanrı" kelimesini tercih ederdim.

Aphrodite'ye inanan Ankhises, daha fazla kurcalama zahmetine girişmez ve ona beklediği hazzı verir. Aphrodite artık genç adamın yatağında da olmaya devam ettiği "Ölümsüzler arasındaki tanrısal" varlığının görünür olmasına izin verir. Zavallı ölümlü âşığı ancak kekeleyebilir: "Seni gözlerimle gördüğüm ilk an, tanrıça [*thea*], *theos* olduğunu anlamıştım" (*Homeros İlahileri - Aphrodite,* 185-186). "Sen bir tanrıçasın. Sendeki tanrısallığı açıkça fark ettim." Bir tanrıçada hem *thea*'nın, hem *theos*'un bulunduğunu bu satırlardan daha iyi ne kanıtlayabilir? *Theos*: Cinsiyet farklılığının ötesinde genel tanrı; *thea*: Dişi tanrı.

Tanrıçalar: Dişil Bir Sistem

Theai: Tanrıçalar. *Theos*'un her zaman *thea*'nın yerini alabildiğini bir an için unutsaydık, bir grup olarak *theai*'nin simgesel bir dişillik sistemi meydana getirdiğini gösterme umuduyla, her tanrıçaya dişil bir "tip"in vücut bulması olarak bakmak çekici olabilirdi. Fakat böyle bir grup, tanrıçaları tanrılarla bütünleştiren çok genel birkaç formül dışında hemen hemen yoktur. Ayrıca, bazı din tarihçilerinin iddia ettikleri gibi, her tanrıçanın bir arketip ya da idea olduğuna (gösterişli eş Hera, baştan çıkarıcı Aphrodite, cinsiyetsiz kariyerist Athena vb.) dair hiçbir kanıt yoktur. Bu tür oyunlardan zevk alan tarihçi Paul Friedrich, Aphrodite'yi, aşkın saf dişi bir simgesi olarak gördü.[11] Sonuç olarak, tanrıçanın eyleminin bu başlık altına kolayca konulamayan herhangi bir yönünü ihmal etmek ya da küçümsemek zorunda kaldı: Örneğin *Theogonia*'da kervanını oluşturan Gece'nin çocuklarının meydana getirdiği karanlık taburla sıkı fıkılığını;[12] belli kentlerde adıyla ilişkilendirilen *Areia* lakabının yanı sıra, katil Ares'le erotiklikten öteye giden birlikteliğini; Platon'un haince ısrar ettiği gibi, onu bir kavşaklar Venüs'üne dönüştürmekten çok, siyasalın koruyucusu olarak etkinliğini, tüm *(pan)* halkın *(demos)* birliğini sürdürmedeki ve kentin yargıçlarını korumadaki rolünü tarif eden *Pandemos* unvanını.

Bu, tanrıçanın en doğrudan algılanabilir yönüyle, "ötekileri dışlamak için dişil gerçekliğin bir yüzünü cisimleştir"emediği anla-

mına gelmez. Fakat bu takdirde, Jean-Pierre Vernant'ın gözlemlediği gibi, ölümlü kadınların katlanması gerektiği şekliyle "dişil koşul"dan daha da uzak bir mesafede durur; çünkü bu şekilde cisimleşen dişil özellik, tanrısal durumuyla kimyasal olarak neredeyse "katışıksız"dır.[13] Meseleyi daha da karmaşıklaştıran, bu belirlemenin nitelenmesi gerekir; zira tanrısal bir kişilik için herhangi bir derinliğin var olduğu yerde, böyle bir katışıksızlık nadiren yalıtılabilir. Bir tanrının sıfatları çoktur ve eylem alanı sonsuz derecede geniştir; öyle ki incelendiğinde, yoksullaşmış mitolojisiyle bakire Hestia'nın bile, ilk bakışta göründüğünden daha müphem bir figür olduğu ortaya çıkar.[14]

Kadın "dönemleri"nin ya da daha kesin bir ifadeyle, olduğu haliyle bir kadını meydana getiren biyolojik ve sosyal *cursus*'un sağladığı yorumlayıcı çerçevesini düşünün. Hera, her yıl Nauplia'da Kanathos pınarında yıkanarak yeniden bakire olur.[15] Bu, Hera'nın sadece evli kadının olgunluğunu değil, genç kızın bakireliğini de "vücuda getirdiği" anlamına mı gelir? Stymphalos'ta, sırasıyla "genç kız" (*Pais*), "hünerli" kadın (*Teleia*) ve "dul" (*Khera*) olarak saygı gördüğü üç tapınakla onurlandırılır.[16] Bu, tanrıçanın kadın dönemlerinin vücut bulması olduğu anlamına mı gelir? Böyle bir iddiada bulunmak, Hera'nın hayatının benzersiz mahiyetini yanlış anlamak olurdu; zira o hiçbir zaman, ölümlü bir kadın için tek "maharet" figürü olan annelikle onurlandırılmaz. Pausanias'ın metni yeniden okununca, herhangi bir saf simgesel niyete sahip olmaktan uzak olan üç tapınakla, Hera'nın "kişisel" *hikâyesindeki* (her zamankinden daha şiddetli bir kavgadan sonra Zeus'tan ayrılıp Stymphalos'ta yaşamaya gittiği son evre de dahil olmak üzere) üç evrenin onurlandırıldığı anlaşılır.

Bakire tanrıçalar da benzer düşüncelere yol açar. Athena, Artemis ve Hestia sonsuza kadar *parthenoi* (bakire) kalmayı tercih etmiş olsalar da ve bu nedenle bakirelik onların özsel niteliklerinden biri olsa da, üçü de bu durumun çok farklı yorumlarını sunar. Biri, daha çok büyü ve hile kullanmaya eğilimli savaşçı bir bakiredir. Diğeri vahşi bir avcıdır ve bakire olmakla birlikte aynı zamanda çocuk doğurma tanrıçasıdır da. Üçüncüsü ise evde ve kentte ocağın muhafızıdır.

Tanrıçalar arasındaki ilişkileri, akrabalık ilişkilerine benzetmek de fazla vaat edici bir yaklaşım olmayacaktır. Örneğin Athena ile Artemis, simgesel bakımdan "kız kardeş" olarak yorumlanabilirler.[17] Aslında, sadece kendi kültlerinde *Meter* ve *Kore* olarak kurumlaşan Demeter ile Persephone, anne ve kız simgeleri olarak alınabilir. *Homeros İlahileri - Demeter*'de de olduğu gibi, dikkat mit-

le sınırlanmış olsa da, anne ile kız arasındaki ilişkinin merkezi tema için can alıcı olduğu, hikâyenin "insani" üslubu ile ölümlülerin ve kaygılarının büyük ölçüde marjinal bir rol oynadığı oldukça bağımsız tanrısal üslup ayırt edilmelidir.[18]

Thea sözcüğü dişil bir biçimdir ve heykelcilikte *thea* her zaman bir dişi olarak temsil edilirdi; yine de bir tanrıçada dişil niteliklerin tanrısal olanlardan daha büyük öneme sahip olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

Bir Tanrıça, Bir Kadın

Bir tanrıçada tanrısal nitelik, dişil nitelikten önce mi gelir? Erkek tanrıların ve ölümlülerin "ister ölümsüz, ister ölümlü" olsun "kadınlar"ı her zaman baş döndüren arzunun nesnesi saydıkları iddia edilen Homeros dönemi şiirleriyle ilgili bir incelemede, açıkça sorulmamasına rağmen, bu soruya olumsuz yanıt verilmiştir.[19]

Bu gerçekten de kahraman ya da tanrı, erkeklerin cinsel birleşmeden aldıkları haz ve *eros* bakımından doğru olabilir. Ön hazırlıklar etkili bir şekilde hikâye edildiği ve sonrası safça anlatıldığı halde, tanrıların hazzı hakkında o kadar az şey söylenir ki, bu özgül dünyada Homeros'un uzaklık tahayyülünün yetersiz kalmadığından emin olamayız. Fakat bunun dışındaki her şey karmaşıktır ve daha fazla dikkat gerektirir.

Elbette, tanrıçalara, ölümlü bir gözün, sözgelişi Nausikaa'yı Artemis'ten ayırt edemeyeceği kadar benzeyen kızlar vardır. Örneğin, *Homeros İlahileri - Demeter*'de Kral Keleos'un kızları "tanrıçalar gibi dört tane ve olgun yaşta"dır. Dahası Aphrodite, Ankhises'e "tanrıçaya benzeyen bir kadın" olarak görünmek ister; fakat gördüğümüz gibi, benzerliğin gerçek tanrıçayı gizleyemediği anlaşılır.

Ölümlü bir kadının bir tanrıçaya *benzediğini* söylemek, tanrıça görüntüsünün muhteşemliğini ve tanrıların (dişi ve erkek bütün tanrıların) bedenlerinde asli olarak var olan bir nuru ölümlülere atfetmektir.[20] Zira tanrıça göründüğünde, insanlara kendisini takdim etmek için ödünç almış olduğu çeşitli biçimleri reddederek, yüksek yapıların zirvelerine dokunur ve tanrısal bir koku yayar.[21] Fakat bu görüntünün, bir başkalaşımın biçimi –tanrı-biçimli biçimi– olup olmadığını kim söyleyebilir?[22] Kendisine adanan *Homeros İlahileri - Demeter*'de yaşlı bir sütanne biçimini uzun ve güzel bir kadın biçimiyle değiştiren (*ameipse*) Demeter için rahatlıkla böyle düşünülebilir.[23] Aynı şekilde, seviştikten sonra Aphrodite Ankhises'e bütün ihtişamıyla göründüğünde de: "Tıpkı güzel tacıyla Kythera'lı gibi, ölümsüz yanaklarında parlak bir güzellik ışıldıyordu" (*Homeros*

İlahileri - Aphrodite, 174-175). Kythera'lı, Aphrodite'nin adlarından biridir. Tanrıça belki de insanların mabedinden tanıdıkları figüre benziyordu?

Görünümler ölümlüleri felakete götürebilir. Yaklaşık bir tahminle yetinelim; zira, her şeyden önce tanrılarla ilgili hikâyeler yapıntıdır – şimdiki örnekte de şiir. Genç kızları tanrıçalarla kıyaslamak, onları en kusursuz biçimde güzel olarak nitelemek içindir. Tanrısal güzellik, özünde "katışıksız"dır ve tanrı-varlığı ifade etmesi anlamında da en üstün olandır. Demeter, görüntü halindeyken güzeldir; *İlyada*'nın on dördüncü kantosunda, Zeus'u baştan çıkarmaya hazırlanırken kendine çekidüzen verdiğinde Hera da öyledir. Hera'nın durumu özellikle ilginçtir; çünkü güzelliğin, özünde ne ölçüde gücün bir tezahürü olduğunu açığa vurur. Hera sadece güzel değildir; "ölümsüz tanrıçaların en güzeli, usta Kronos'un ve Ana Rheia'nın muhteşem kızı, Zeus'un ölümsüz tasarılarıyla maharetli ve saygın eşi yaptığı ulu ilah" olarak da tasvir edilir.[24]

Dolayısıyla, Dumézil'in ileri sürdüğü gibi yarışma, üç Hint-Avrupa erdemi arasında olsaydı, hükümdarlığın tercih edilmesi gerekeceği için, hükümdar Hera'nın Paris'in hakemliğini yaptığı güzellik yarışmasını kazanması gerekirdi. Fakat insan ya da tanrı, hiç kimse arzunun tanrıçasına direnemezdi. Bu yüzden Aphrodite kazandı ve sonuç, tanrılar için olduğu kadar insanlar için de Troya Savaşı oldu.

Güzellik tanrıçaların özniteliği ise, ölümlü olan kadınların da sesi vardı. Zeus, Hephaistos'a topraktan ve sudan bir varlık meydana getirmesini emrettiğinde, bu varlığın "insan sesi"ne (*anthropou auden*) sahip olmasını ister.[25] Sonunda, Hephaistos tarafından yaratılan dişi tuzağa Pandora adını vermeden önce, ona nihai armağanı, sesi (*phone*) bahşeden kurnaz Hermes'tir.[26] Burada dikkatimi, sözlük yazarlarının bol miktarda metinsel kanıta dayanarak, bizzat insan konuşmasının adı olarak kabul ettikleri *aude* sözcüğü üzerinde yoğunlaştıracağım.[27] Ölümüyle tanrısal mertebeye yükselen, fakat hayattayken ölümlü ve normal bir sese (*brotos audeessa*) sahip olan Kadmos'un kızı İno'yla temas kurduklarında, Kirke (üç kere) ve Kalypso (bir kere) *deine theos audeessa*, "insan sesli korkunç tanrıça" olarak nitelenirler.[28] Bu, Antikçağ'dan beri *audeessa*'nın yerine başka bir sıfat geçirmeye çalışan yorumcuların canını sıkmıştır. Ancak açıktır ki, *audeessa* (yeryüzüyle ilgili) ve *auleessa* (bir flütün sesinin eşlik ettiği), gülünç ikamelerdir. Bu nedenle, özellikle deyim, şahane bir oksimoronda* tanrı-varlık, insan sesi ve dişil ile yan ya-

* Zıt sözcüklerin bir arada kullanıldığı konuşma biçimi. – ç.n.

na geldiği için metinle yetinmeliyiz. İki küçük tanrıçada ilahi ile dişi, bu şekilde içten bir karşılaşmayla yüz yüze gelirler ve toplumsal cinsiyetlerin uyumsuzluğu (*deine*'nin dişil sonu, *theos*'un eril biçimi ve dişil *audeessa*) bu içtenliğin, bağdaşmaz olanı gizlediğini gösterir.

Bir an için Pandora'ya dönelim. "Tanrı ve kadın" üzerine bir bölümde, sadece "insan sesine ve yetenekleri"ne değil, "ölümsüz tanrıçaları örnek alan, güzel ve çekici bir bakire biçimi"ne de sahip olan bu kadın üzerinde daha fazla durulur.[29] Geleneksel olarak Pandora'ya "ilk kadın" denirdi ve kendi başına bu, tanrıçalara öykünmenin, tanrı ile ölümlü arasında belli bir mesafeyi korumakla bağdaşmaz olmadığını gösterirdi. Fakat Jean Rudhardt, "ilk kadın" unvanının, sadece Pandora'nın *ölümlü* olduğunu değil, *uygarlaşmış* insanlığın ilk dişi üyesi olduğunu da ima ettiğini göstermiştir.[30] Böyle bir iddia, Hesiodos'un anlatısında doğrusal bir kronoloji oluşturacak şekilde sistematik ve belki de yapay bir yeniden düzenleme yapmayı gerektirir. Yine de, "Pandora['nın], tam olarak insan ırkındaki ilk dişi" olmadığı konusunda Rudhardt'la hemfikir olmakta duraksanabilirse de Pandora'nın "kadın ve erkek rollerinin belli bir dağılımının . . . tanrılar arasındaki dağılımdan çok farklı bir dağılımın işareti" olduğu konusunda açıkça haklıdır.[31] Hesiodos'un gördüğü şekliyle dişiliğin, Pandora figürünü büyük ölçüde aştığı düşüncesinde çok şey vardır; bu nedenle, "ucubelerden tanrıçalara kadar, sözünü ettiği bütün dişi varlıklar"a dikkat gösterilmelidir.

O halde bir tanrıça, bir kadın değildir. Bu iddianın doğruluğu açıktır; fakat bunun dayandığı temelleri atmak için zaman harcamaya değer. Bir tanrıçanın, bir kadın olmadığı olgusu, eyleme nasıl aktarılır? Bir kere, özellikle adı Aphrodite ise, bir tanrıçayla ilişkiye girmek ölümlü bir erkek için tehlikelidir.[32] Aineias'ın bir geceliğine âşığı olan tanrıçaya yalvarışını hatırlayalım: "Bana acıyın, zira ölümsüz tanrıçalarla yatan bir erkek refaha kavuşmaz."[33] Ne var ki, Euripides'in *İon*'undaki[34] bir pasaj, insanlar ile tanrılar arasında eşitsiz bir birleşmede asli olarak var olan tehlikeye; altın yağmuruna boğulan Danae'den, kadiri mutlak ayartıcısı karşısında afallayan Semele'ye kadar Zeus'un bazı âşıklarının talihsiz kaderiyle açıkça kanıtlanan bir tehlikeye işaret eder.[35] Bununla birlikte, bu örneklerde tanrılar ile ölümlüler arasındaki farkın, eşlerin cinsel kimliğinden daha önemli olduğu çok açıktır. Burada tanrıçalarla ilgilendiğimiz için, şimdiye kadar sadece kısaca sözü edilen iki durum üzerinde biraz daha fazla duracağım: Bakire tanrıçalar, ki bunlar için iffet, Hippolytos ve Atalan-

te örneklerinde görüldüğü gibi, dişi ya da erkek hiçbir ölümlünün şiddetle cezalandırılmayı göze almaksızın tercih etmediği muazzam bir tanrısal lükstür;[36] ve Hera, evliliğin savunucusu olmakla birlikte kendi yaşamında huysuz bir eş ve kuşkulu bir anne, üstelik ortak bir babaya sahip (üvey) kardeş ile kız kardeşin evlenmesine izin veren, fakat ortak bir anneye sahip olanlar arasında evliliği yasaklayan Atina kanunlarına göre ensest sayılacak paradigmatik bir birliktelik içinde olduğu Zeus'un eşi ve kız kardeşi olan Hera.[37]

İlahi Eş ve Bakire Tanrıçalar

Önce Hera'yı ele alalım. Clémence Ramnoux, *İlyada*'da sözü edilen tanrılar arasında insanlardan en uzak tanrıçanın Hera olduğu gözleminde bulunur.[38] Bu nedenle, bu uzaklığın, güçlü bir tanrının eşi olarak Hera'nın statüsünü yansıttığını söylemek mantıklı görünebilir – zafer methiyelerinden birini "en ulu Zeus ve onun tahtını paylaşan Hera" niyazıyla başlatan Pindaros'un kabul edeceği bir hüküm.[39] Ne var ki, kült açısından bakıldığında meseleler oldukça farklı olabilir. Marcel Detienne, Hera'nın evliliğin koruyucusu olduğu, "kusursuz" ya da "maharetli" anlamına gelen *Teleia* unvanıyla onurlandırıldığı kentlerde, bu onuru "*telos* sözcüğünün kadınlar için anlattığı şeydeki özel yeteneği"ne borçlu olduğunu söyler. Detienne, Attika'da evlilik ayında *(Gamelion)* Zeus ile Hera'nın evliliğinin onuruna kutlanan, fakat erkekler arasında davetkâr güç koca değil karı olduğu halde, Hera'nın Zeus'a değil Zeus'un Hera'ya bağlandığı söylenen Theogamies şenliğine dikkat çeker.[40]

Kabul edildiği üzere, metinlerde böyle bir tersine işleyiş bulunabilir. Bazen Hera'nın gücünün, "büyük Zeus'un kollarında yatması"ndan kaynaklandığı söylenir.[41] Bazen de Hera'nın gücünün kendisinden kaynaklandığını, hatta, Zeus'a fazla itibar etmeksizin, Hera'nın "yatak arkadaşı" olduğunu belirtecek kadar ileri giderler.[42] Dahası, Hera'nın heykelleri genelde Büyük Tanrıçaların heybetli başlığını taşır. Bu nedenle, bazı din tarihçilerinin Hera'yı bir ana tanrıça sayması şaşırtıcı gelmemelidir.[43]

Yine de Ana (hatta basitçe anne) olarak Hera, nasıl Teleia rolünde oldukça afallatıcıysa arzulanmaya da o kadar meydan verir. Evli durumdaki imgesinin, sanki evli Hera her zaman bir evlilik öncesine ve evlilik sonrasına uçuyormuş gibi, *meter* Hera'dan fazla söz etmeden masum gençliğini ve Zeus'tan ayrılışını kutsayan diğer iki imgeyle sınırlandığı Stymphalos'un Hera'sını hatırlayın. Bu noktayı fark eden Walter Burkert, tanrıça figürünün tuhaf bir şekilde her-

hangi bir annelik boyutundan yoksun olduğunu da belirtir.[44] *İlyada*'da Zeus, çatışmalarla dolu ve bu yüzden annesine benzeyen bir tanrı olan, Hera'dan olma meşru oğlu Ares'e duyduğu nefreti itiraf eder; fakat Hera'nın kendisine bu kadar benzeyen oğlunu bağrına bastığına dair hiçbir işaret yoktur. Hera'nın daha önce Hephaistos'a gösterdiği kötü muameleyi ve bazen Ares'in de dahil edildiği, kendisinden başka kimseye hiçbir şey borçlu olmayacak çocuklara hamile kalmak için Zeus'un hizmetlerinden vazgeçme şeklindeki tuhaf eğilimini de düşünün.[45]

Kısaca, Hera evliliğin koruyucusuydu, fakat kendi evliliğine bir bakın! Teleia olarak onurlandırılan tanrıçanın icraatı ne kadar da sorunluydu! Açıkça "dişil durum" sadece insanlar arasında vardır.

Varlıkları ve şaşmaz iffetlilikleri bazen Yunan dininin karakteristik özellikleri olarak kabul edilen tanrısal bakireler ya da Parthenoi, dişil durumdan uzak dururlar.[46] Olympos'ta arzunun işlemediği tanrıçaların sayısı üçtür ve *Homeros İlahileri - Aphrodite*'de adları, adeta gülümseyen tanrıçanın gücünü, tersini söyleyerek güçlendirmek için ilk önce anılır:

> Birincisi, kalkanı elinde tutan Zeus'un kızı, çalışkan Athena'dır; zira o, altın Aphrodite'nin etkinliklerinden zevk almaz; savaşlardan ve Ares'in işlerinden, kargaşadan, muharebeden ve ünlü hileler hazırlamaktan zevk alır. İlk önce dünyevi zanaatkârlara savaş arabaları ve çeşitli biçimlerde bronzdan dökülmüş arabalar yapmayı öğretti; öte yandan evlerdeki körpe kızlara da dersler vererek her birinin kafasına ev sanatlarının bilgisini yerleştirdi. Kahkaha âşığı Aphrodite de altın oklu avcı Artemis'i aşka alıştırmaz; zira o da, okçuluğu ve dağlarda vahşi canavarları yere sermeyi, liri ve dansı, heyecanlı çığlıkları ve gölgeli ağaçları, dürüst erkeklerin kentlerini sever. Saf kız Hestia da Aphrodite'nin işlerini sevmez. O, kalkanı elinde tutan Zeus'un iradesiyle, kurnaz Kronos'un ilk doğan ve en genç çocuğuydu – hem Poseidon'un hem Apollon'un evlenmeye çalıştığı kraliçe gibi bir kızdı. Fakat evlenmeye hiç istekli değildi, inatla reddetti ve bu dürüst tanrıça, kalkanı elinde tutan baba Zeus'un başına dokunarak hayatı boyunca kız kalacağına dair yemin etti, bu büyük yeminini hakikaten de tuttu. Bu yüzden Baba Zeus, ona evlilik yerine yüksek bir mevki verdi; artık Hestia ailenin içinde kendine ait bir yere ve en zengin paya sahiptir. Bütün tanrıların tapınaklarında onurlu bir yeri vardır ve bütün ölümlü erkekler ara-

sında baştanrıçadır. Aphrodite, bu üçünün yüreklerini çelemez ya da tuzağa düşüremez. Fakat bütün öteki kutsal tanrılar ve ölümlü erkekler arasında Aphrodite'den kurtulan kimse yoktur.[47]

Paradoksal bir şekilde avcı kılığına bürünen Artemis, üç tanrıçanın en erotikleşmiş ve koruması altında olanlar için belki de en dehşetengiz olanıdır: Doğum yatağındaki kadınlar onun oklarıyla aniden ölürler ve yaşamaya tutkun avcılar, Aktaion'un mahvı pahasına öğrendiği gibi, yıkanmakta olan çıplak tanrıçanın güzel bedenini görmekten sakınmalıdır. Euripides, ölümsüz *Parthenoi*'nin Aphrodite'ye beslediği nefreti itiraf eder: "Bütün tanrılar arasında, bakirelikten aldığımız hazzı elimizden alan, en iğrenci!"[48]

Athena, üç tanrıçanın en az cinselleştirilmişi sayılır ya da cinselleştirilmesiyle ilgili muammadan kaçmak için din tarihçileri onu bu şekilde anlatmak isterler. Hatta şu bile iddia edilmiştir: "Yunan tanrı düşüncesi, sadece Athena'nın bakireliğinde bütün cinsel özelliklerden kurtulmuş gibi görünür."[49] Belki de bu tarihçiler, tanrıçaların dişiliğini rahatsız edici buluyor. Meselelere oldukları gibi baksalar daha iyi ederlerdi. Sırf ölümlü kadınlar bakireliğe sürekli bir durum olarak karar kılamıyorlar diye, tanrıçaların bakirelik tercihlerinin, dişil niteliklerden yoksun olmalarından kaynaklandığı sonucu çıkmaz. Bizzat Athena'nın kendisi bunu kanıtlar. O, topal Hephaistos'u peşinden koşturacak kadar çekicidir. Ve sonuç herkesin malumudur: Tanrı spermleriyle döllenen çocuk Erikthonios doğar, hâlâ bakire olan Athena mucizesi dölü büyütür.[50]

Hestia'nın, kadın düşmanı olduğu söylenir ve hiçbir kadına, ona adanmış olmasına rağmen erkek kentini simgeleyen oldukça siyasal yapılar olan prytaneum'lara* girme izni verilmezdi. Beden olarak dişi olan Hestia, "bakire ve yaşlı ikiz kılığında evde otur".[51] Bu yüzden, Athena'dan daha fazla, (kadın) cinselliğin(in) bütün yönlerinden olmasa da, en azından olgun kadınlığın herhangi bir karakteristik niteliğinden "bağımsız" bir tanrısallık arayışını karşılardı. Ne var ki, Hestia'nın tarihi yoktu ya da çok azdı. Hakkında bilinenlerin tümü, *Homeros İlahileri - Aphrodite*'dendir.

Bir tanrıçanın nitelikleri, tanrısal bakirelikle teyit edilirken karmaşıklaştırılırdı da. Tek tek ele alındıklarında, Olympos'un üç *Parthenoi*'si, *thea* olmanın, bir kadın olmak anlamına gelmediğini açık-

* Eski Atina'da elçilerin, senato üyelerinin ve saygıdeğer kişilerin eğlence yeri. – ç.n.

ça gösterirler. Fakat birlikte ele alındıklarında, dişilin tanrısal konfigürasyonunu anlamak için zaruridirler. Dişilikleri eşikte durdurulduğu, deyim yerindeyse askıda tutulduğu için, Euripides'in Artemis'inin sözünü ettiği şu "bakirelikten alınan zevk"in özüyle ilgili düşünceyi ziyadesiyle besler. Belki "tanrıça" "tanrı"nın dişil biçimiydi; fakat bundan böyle dikkatimizi, erkekler kentinde hayal kurmak ve spekülasyon yapmak için malzeme olarak tanrı ve dişi nosyonlarına yoğunlaştırmalıyız.

Tanrısal Olanın Dişil Biçimleri

Tanrıça terimi, genelde, Olympos panteonunun on iki ilahı arasındaki dişilerden birine işaret eder.[52] Panteon içindeki kimlik belirsizliklerine ya da çakışmalarına rağmen, bu tanrıçalar, tıpkı erkek benzerleri gibi bireydirler.[53] Elbette, tanrısal "kişilik"ten söz etmek fazla anlam ifade etmez; çünkü, Jean-Pierre Vernant'ın belirttiği gibi, "Helenistik dönem tanrıları, kişi değil güçtürler"; demek ki, "tanrısal bir güç, sadece bir bütün olarak tanrısal sistemle ilişkisi yoluyla var olur".[54] Bununla birlikte, açıktır ki, tanrıçalar ve tanrılar vardır ya da daha doğrusu, temel karakteristikleri sayı ve isim olan dişil halde tanrı ve bireysel tanrıçalar vardır.

Çoğul Dişil

Yunan edebiyatında sadece bireyselleşmiş kişiliklere değil, kolektif kimliklere de rastlarız. Örneğin *Theogonia*'da "geleneksel üçüncü kuşak tanrılar"ı Hora'ların ve Kharit'lerin "kent korolar"ı izler.[55] Moira'lar, Keres, Nereus kızları ve Okeanos'lar diğer örnekler arasındadır. Heybetli Erinye'leri ya da aynı anda bir ve üç olan benzersiz Erinye'yi de unutmayalım. Fakat, Aiskhylos'un *Eumenides*'indeki koroda olduğu gibi, üç olduklarında bile, hepsinin birden tek bir adı vardır: Eriny(e)ler.[56] Bu "kolektif" tanrıları ele alan bir bilim insanı "Yunanlıların çoğul şahsiyetlerden duydukları haz"dan söz etmiş[57] ve "bunların sayıları üzerinde hâkimiyet kurmakla ilgili sorunların tanrısal alandaki örnekleri" olduklarını ileri sürmüştür.[58] Başka biri, şu cesur hipotezi önermiştir: "Yunanlılar, tanrılar olarak temsil edilen grupları saymayı, Pythagoras'tan noktalarla temsil edilen grupları saymayı öğrenmeden önce de biliyorlardı."[59] Ne var ki, hiç kimse aleni olana yeterli dikkati göstermedi: Bu kolektif kahramanlar, dişil ile çoğulun çakışması bir şekilde tesadüfi değilmişçesine, ekseriyetle dişildir.[60]

Doğaldır ki kimlikleri sadece çokluk kılığında ortaya çıkan bu tanrı gruplarını izah etmek için bile olsa, bu çoğul dişil hakkında daha fazla şey söylemek isterdim. O takdirde, dişil halde tanrıdan söz ederken gösterilen sayıya dökme merakı ile genelleştirme –ya da *bireysellikten çıkarma*– ortak eğilimi (tıpkı insanların kadın "soyu"na ya da daha doğrusu "kabile"sine işaret etmeleri gibi, "tanrıçalar"dan, hatta "tanrıçalar"ın ırkından söz edilir)[61] arasındaki derin bağlantıyı daha fazla araştırmam gerekirdi. Bu da, dişi koroların neden üçlü biçimini alma eğiliminde olduklarını düşünmeye yol açardı; eğer çoğulluk (ikililiğe ve tekilliğe karşıt olarak) gerçekten üç sayısının anlamı ise, bu pekâlâ çoğulun ilk formülasyonu olabilir.[62] Fakat Yunan kavramsal araçlarından mahrum olduğum için, konunun can alıcı olduğunu ileri sürmek dışında, şimdilik daha fazla bir şey söylemeyeceğim.[63] Unutulmaması gereken önemli nokta şudur: Güçlü Olymposlu kişilikler ile nispeten kısa ömürlü korolar arasındaki bu keskin karşıtlık nedeniyle, tanrılardaki dişilik, genelde ölümlü kadınlarda olduğu varsayılan dişilik kadar homojen değildir.

Dişi tanrılar başka şekillerde de tekleştirilmeye direnirler. Örneğin belli adlar oldukça belirsiz bir kimliği gösterir. Bir unvan ya da niteleyici lakap özgül bir tanrıçaya işaret edebilir, fakat bunun yanında birçok farklı tanrıçanın paylaştığı özgül bir işleve de işaret edebilir. Bu yüzden *Eileithyia* (gelmiş olan kadın), doğum sırasında gelişiyle çocuğun doğmasına vesile olan tanrıyı anlatır. Fakat *Eileithyia*, Pindaros'un Yedinci Nemeia Odu'nda hayranı olduğu bir tanrıçadır: "Kabrin arkasında oturan, bilge Musa, her şeye kadir Hera'nın çocuğu, çocukları doğuran Eileithyia, dinle: Sensiz ne gün ışığına, ne akşam karanlığına bakıyoruz." Hera'nın kızları Moira'ların korosuyla bütünleştirilen tanrıça, kesinlikle dişil bir evrene aittir. Varlığı basit bir unvanla da özetlenebilen, çoğul olduğu kadar tekil de olan istikrarsız bir figür olmasının nedeni bu mudur? Bu yüzden, Artemis gayet doğal olarak, Hera da Argos'ta olduğu gibi, çocuk doğurmaya nezaret ettiğinde *Eileithyia* olarak nitelenirler. Hiçbir zaman tanrısal bir figür biçiminde cisimleşmemesine rağmen kent kent dolaşıp Arkadia'da Persephone ya da Artemis'e, Piraeus ya da Delos'ta Athena'ya yamanan kurtarıcı *Soteira* gibi öteki unvanlar da, benzer şekilde paylaşılır.

Bundan sonra şan gibi "tanrısallaştırılmış soyutlamalar"a geçiyoruz. Hesiodos "o da bir tanrıçadır" der ve Pindaros, ona *Aggelia* (haberci) adını verir.[64] Pindaros'un şiirinde ve ressam Midias'ın geç beşinci yüzyıl vazolarında, doğası, genelde insani bir erdemi anlatan bir adla özetlenen bu türden birçok ketum tanrıçaya rastla-

rız. Örneğin Pindaros'ta, *Eunomia*'ya (iyi yönetim), *Dike*'ye (adalet), kızı *Hesykhia*'ya (sakinlik), *Eirene*'ye (barış) ve Hubris'e (zararlı aşırılık) karşı duran *Nike*'ye (zafer) rastlarız. Hesiodos'taki *Aidos* ve *Nemesis* (iffet ve ceza adaleti) ya da Zeus'un konuşma gücünü esirgediği bir sürü Hastalık gibi,[65] en iyi durumda hayırsever kişilere, hiçbir biyografik ayrıntı hakkında ipucu vermezken görünmezde kalan umumi "güzel bedenler" bahşeden ölümlülerin dünyasına dadanırlar. Yine de, bu dişil tanrılar birbirleriyle iletişim kurar. Bu bakımdan, insanlar arasında geçerli nitelikleri adlandıran bu değişik soyutlamaların, bir Olymposlu olmasına rağmen "kişi olarak gelişmeyen" tanrıçayla birden fazla ortak noktası vardır.[66] Ben Hestia'ya, din tarihçilerinin genelde kabul ettikleri gibi, "mitolojinin entrikalarından uzak" duran "neredeyse geometrik bir figür" diyorum.[67]

"Güçleri açısından, tekil ile evrensel, somut ile soyut arasında karşıtlık yersizdir" demek doğru mudur?[68] Ben, bunun öncelikle "dişi" güçlerle ilgili olduğunu ekleyerek bu iddiayı değiştirirdim.

Son olarak, somut ile soyut, tekil ile çoğul arasındaki bu sapmaya son vermek zorunlu olmasaydı, tanıdık fakat kötü tanımlanmış bir başka grup üzerinde, ağaçlarda ikamet eden[69] ve ölümlülerin çocukluğuna göz kulak olan periler ya da *Nympha*'lar üzerinde biraz daha dururdum.[70] Tanrıçalar kadar hayırsever olan bu periler, tanrılarla aynı yiyeceği yerler; fakat ömürleri, uzun da olsa bir gün sona ermeye mahkûmdur ve bu bakımdan insanlara benzerler. Tanrıça olmamakla birlikte,[71] hakikaten insanlaşmamışlardır da; ölümlüler gibi onlar da tanrılarla içlidışlı olmanın acısını çekebilirler. Athena oğlunu kör ettiğinde Nympha-Khariklo'nun attığı acı dolu çığlığı düşünüyorum.[72] Yine de, tehlikeli öğle saatlerinde Nympha'ların, ormanda yolunu şaşıran ölümlüleri ele geçirdikleri bilinir. *Homeros İlahileri - Aphrodite*'de Nympha'lar ne ölümlü ne de ölümsüzdürler; Gorgon'lar (bunlardan ikisi ölümsüz, Perseus'u öldüren diğeri ölümlüdür) gibi öteki ara varlıklarla, ini "tanrılardan ve insanlardan çok uzak" olan Ekhidna ve Athena ile Pythia'nın, Aiskhylos'un *Eumenides*'inde belirsiz mahiyetlerini kabul ettiği Erinye'ler gibi dişi ucubelerle birlikte sınıflandırılmaları gerekir.[73]

Ge: Sınırsız mı, Sınırlı mı?

Şimdi sıra Büyük Meçhul'den söz etmeye geldi: Bütün sınırsızlığıyla *Ge* ya da *Gaia pelore*'den (ucube Toprak).[74] *Io, gaia maia*: Ah! Toprak, iyi anne![75] Bu haykırışla trajik bir koro, yeniden sesini ka-

zanır. *Maia* sözcüğüne dikkat ediyoruz: Küçük anne, iyi anne, bazen büyükanne ya da kelime insanların dünyasındaki bir işleve işaret ettiğinde, ebe.

Ge, hepsi ve daha fazlasıdır. Yine de bu, bir konuşmada onu yeryüzü tanrılarıyla ilişkilendiren, fakat aynı zamanda onlardan ayıran basmakalıp bir ifadede (*o ge kai theoi*) adı geçtiğinde, geri kalan her şeyi yönettiği anlamına gelmez.[76] İnsanlarla ilişkisine gelince, üremede "kadın toprağı taklit eder" vecizesinden hangi anlamı çıkarmamız gerekir? Çıkışından itibaren bıktırırcasına tekrarlanarak bir klişe haline gelen bu vecizenin sahibi Platon'dur.[77] Fakat ifade, bağlamı içinde okunduktan sonra yorumlanmalıdır; çünkü bir cenaze töreni söylevinden alınma bir parçada geçer.[78] Ne var ki, birçok bilim insanı Toprak Ana'nın huzurunda doğrudan öze –büyük harf D'yle Dişil'e– ulaşma telaşıyla rotalarını kaybetme ve ihtiyatı elden bırakma eğilimindedir. Din tarihçileri Ge'ye tapanlara dönüşürler.

"Büyük Tanrıça", "kişileşmiş Toprak Ana" olarak sunulur. Toprak Analar, kapkara Afrika'dan hiç söz etmeksizin, Anadolu'dan Yunanistan'a, Yunanistan'dan Japonya'ya "her yerde hazır ve nazır" bulunduğu söylenen örneklerle hızla çoğalır.[79] Elbette Ge'nin "dişil"i simgelediği ya da "insan anasının bir eğretilemesi" olduğu bazen kabul edilir. Fakat ilk fırsatta mimesis teorisi, tekrar ortaya atılır: Rahimden biraz fazla bir şeye indirgenen insan dişisinin "toprak ananın ölümlü imgesi" olduğu söylenir.[80]

Bu kadar ileri gidildikten sonra, Demeter (*Ge*'nin ikilemesi olduğu söylenen *De* hecesiyle De-meter şeklinde parçalanır) neden Toprak Ana'yla özdeşleştirilmesin? Euripides'te Ge'nin Demeter'le özdeşleştirildiği, fakat aynı zamanda farklılaştırıldığı pasaja[81] ve *Homeros İlahileri - Demeter*'de Ge'nin gözyaşları içinde bir kadını kaçıran adama yardım teklif etmesine rağmen,[82] Toprak'ın Persephone'nin annesi olduğu da ileri sürülmüştür. Yine de, bazen umulmadık yerlerden muhalif sesler yükselmiştir: En başta da Jungcu Kerényi'den.[83] Dikkatler benzerliklerden çok farklılıklar üzerinde yoğunlaştırıldığında, şehir-devletleri Yunanistan'ında –çok sayıda Toprak Ana'ya sahip olan tarihöncesi Hellas'ın aksine– Ge kültünün "tarımsal"[84] olduğu kadar siyasal olduğu ve Atinalıların yerli mitinde Ge'nin sadece anne (ve dadı) değil, açıkça Attika'nın sınırlarıyla tanımlanan *babaların* toprağı *patris* de olduğu ortaya çıkar.[85]

O halde yorum tercihe kalmıştır. "Varlığını sürdürenler" açısından yapılmış bir yorum benimsenebilir; fakat o zaman da, "yeniden anlamlandırma" ihtimallerine izin vermeye hazır olmak gerekir.

Ya da zamanın belirli bir noktasında derinliğine çözümlenen bir sistemin yapısal birliğini vurgulamak tercih edilebilir; fakat o takdirde de bazı din tarihçilerine göre her şeyin anahtarı olmasına rağmen, klasik Yunanistan'ı inceleyen antropologların genelde ihmal ettikleri "ana tanrıçalar" sorunuyla yüzleşmek gerekir.

Tanrıça: Bir Analık Sorunu

Meter

Ana vardı ve Yunanlılar ona taptılar. Bunun gecikmiş kanıtını, MS ikinci yüzyılda –kuşkusuz geç, fakat Neolitik kalıntılardan daha uygun bir tarih– Antikçağ uzmanı Pausanias verir.

"Ana" büyük harfle yazılırdı ya da Sparta ve Lykosoura'da olduğu gibi, "Büyük" sıfatıyla birlikte kullanılırdı. Korinthos ve Delphoi'de olduğu gibi, bazen basitçe *Meter* denirdi. Bazen de, Asyalı kökenlerine gönderme yapılarak *Dindumene* olarak nitelenirdi. İddia edildiğine göre Pindaros'un kendisinin tanrıçayı bir kült ve heykelle onurlandırdığı Thebai'de durum buydu.[86] Daha genel olarak, Atina'da, Korinthos'ta ve bütün Peloponnesos'ta (Lakonia ve Messina'da, Olympos ve Megapolis'te ve Arkadia'da) olduğu gibi, tanrıların Anası olarak onurlandırıldı.[87] Dodona'da dünyayla özdeşleştirilirdi;[88] fakat bundan daha da önce, MÖ altıncı yüzyılda Atinalı Solon, "tanrıların Büyük Anası Kara Toprak"ı selamlamıştı.[89] Pindaros, onu, "Büyük Ana, muhterem Tanrıça", "muhterem Ana" ve "Kybele, tanrıların Anası" olarak yüceltti. Böylece Ana'nın daha klasik dönemde açıkça Asyalı olduğunu görüyoruz. Hep öyle miydi? Öyleydiyse, Philodemos tabletlerinde sözü edilen "tanrısal Ana"dan ve dolayısıyla Miken kökeninden ne anlamalıyız?[90] Yunanlıların bütün bunlar hakkında bizden daha açık bir fikre sahip olduklarını umalım.

Tek bir adın pek çok çeşitlemesiyle karşı karşıya olmamız gerçeği, tek bir tanrıçayla uğraşmakta olduğumuzu garantilemez; fakat bunun aksine bir kanıt da yoktur. Kısacası, hiçbir şey kesin değildir.[91] Fakat güçlüklerimiz de burada başlar; zira bütün adların aynı şeye mi işaret ettiğini, yoksa büyük bir ana tanrıça olmanın çeşitli yollarına mı işaret ettiğini açıklığa kavuşturmadan Ana'nın adlarını çoğaltmak, Yunan dini tarihçileri arasında yaygındır. Modern bilim insanları, bizzat Yunanlıların ne yapacaklarını bilmedikleri bir konuyu, sadece daha karmaşık hale getirmişlerdir.

Ana Büyüktür ve Ülkesi Uçsuz Bucaksızdır

Tanrıça'yı bir tarafa bırakalım, Ana ve Analarımız, Büyük Tanrıça ve Büyük Anatanrıçamız var. Bu adlar ormanında yolumuzu nasıl bulacağız? Cevabı bildiğimden emin değilim ve şimdilik daha basit bir şey öneriyor, yani Ana'nın koruyucuları tarafından sürekli gündeme getirilen bazı noktaları belirtmek istiyorum:

Ana, kökenimize giden yola işaret eder. Onu tüm ihtişamıyla bulmak için Neolitik, hatta Paleolitik Çağ'a kadar geri gitmeliyiz.[92] Fakat bunu yapmak için, bilim insanları dilsiz "dişi idoller"e ses vermek zorundadır.

Ana, Yunanistan'ın sınırlarının epey ötesine uzanan bir ülkeye, hudutları olmayan bir ülkeye hükmeder; öyle ki, Tanrıça arayışının hiçbir sınırı yoktur.[93] İddia edildiğine göre, bundan, onun hükümranlığının evrensel olduğu sonucu çıkar: Savın, mantık kurallarından çok çağrışımla ilerlediği bir alanda, kanıt standardı böyledir.

Rahim, Ana için bir metonimi,* bütünü tam olarak ifade eden bir parçadır.[94] Zaman ve mekân sınırları olabildiğince genişletilerek, Tanrıça çok daha etkili bir şekilde dişi bedendeki annelik yeri olan *metra*'sının içine hapsedilir. Mantık, kaçınılmaz görünüyor. Tanrıça'nın ateşli hayranları, onun soyunun kıskanç bir Uranos'a ihtiyacı olmadığına, annelerinin bedeninin derinliklerinde sonsuza kadar kapanda kaldıklarına inanırlar.[95] Dolayısıyla o, her şeydir. Onun rahmi, var olan her şeyi içine alan büyük bir haznedir.[96] Mantık için bu kadarı yeter, çünkü bu Rus bebekleri sisteminde en içteki bebek, en dıştaki kadar büyüktür (Rusya'da bu tür bebeklere *matruşka* dendiğini öğrenmeden önce bu eğretilemeyi tesadüfen bulmuştum).

Ana'nın gücü, bedeninin sınırsız genişleme yeteneğinden kaynaklanır. Bachofen'e göre onun hükümdarlığına, "cismani-maddi olanın kanunu" damga vuruyordu. "Anaerkil kültür"ün,[97] "bütün tezahürleri aynı kalıptan çıkan . . . hâkim bir düşüncenin homojenliği"yle[98] bütün haline geldiğine inanan Bachofen, aklıselim sahiplerinin kültürü mefhumunu izah etmeye çalıştı.

Tartışmanın hatırına Büyük Ana'nın bir gerçeklik olduğunu varsayalım. Bundan, onun maddi bir gerçeklik olduğu sonucu çıkar mı? Asla. Analık, ana olarak nitelenen tanrıçalarda dramatize edildiyse, Jung ve onu takip edenler bunun nedeninin, her şeyden

* Bir şeyi belirli bir özelliğiyle adlandırma yöntemi ve bu yöntemle oluşturulan ad. – ç.n.

önce Büyük Ana'nın bir *cosa mentale* ya da Bachofen'in terminolojisiyle "hâkim düşünce" olması olduğunu ileri sürerler. Dahası, Pierre Lévêque'e göre, bölünmez ana figürünün birliği, iki antagonist yüzünü, hayırsever ve korkutucu yüzlerini sergilediğinde, en açık biçimde görülür.[99] Lévêque'e göre korkutucu Ana, bir "kavram" dır.[100]

Demek ki, Ana her şeydir (Tüm). Diğer bilim insanlarına göre ise kontrol edici İdea'dır. Bu nedenle dünyanın kökeninin kanıtıdır; çünkü o, kökendir. Yunanlıların onu bu haliyle, biri tanrıların, diğeri insanların, dikkatle birbirinden ayrılan iki ailenin kaynağı olarak gördükleri söylenir. Bazı modern Yunan dini tarihçileri, dinin esaslarının belirsizliğini büyük ve sınırsız Tanrıça'nın, sadece Yunanistan'da değil, bütün dünyada izlerine rastlanan bir ve birçoğun koruması altına sokmayı kabul ederler ya da böyle yapmakla rahatlamış görünürler.

Ne var ki, geri dönüp zamanın başlangıcına bakan bilim insanları, belirlemelerini tarihöncesiyle sınırlamaz. Kaydedilmemiş geçmişle ilgili görüşlerini yerli yerine oturtmak için, daha sonraki çağlara ilişkin görüşlerinden yararlanırlar. Bu yüzden Olympos'un tanrıçaları, *bu* Tanrıça arayışından yara almadan çıkamazlar. Bazen, Ana'yı anlamak için ipuçları olarak yorumlanırlar. Bazen de, tanıklıklarıyla kendilerinden önce geleni unutulup gitmekten kurtarabilen "hayatta kalanlar" olarak görülürler. Bu yüzden, bu kadar az anasal olan Hera, bazıları tarafından Ana olarak görülür. Fakat yorumlama dürtüsü, her şeyden önce bakire tanrıçalara yönelmiştir; amaç, onlara, her zaman *Parthenoi* olmadıklarını itiraf ettirmektir. Avcı Artemis'i alalım. Ona, arkaik bir Vahşi Hayvanlar Sahibesi'nin vârisi ve Anadolulu Büyük Tanrıça rolünü vermek, arka planda belirmeye başlar. Ya da evliliği reddetmekte o kadar kararlı olan Athena'yı ele alalım. Bir trajedideki koro, ona, Attik toprağın "*anası*, sahibesi ve muhafızı" (*mater, despoina, phulax*) olarak işaret eder ve bir bilim insanına göre bu, onu "ilkel durum"una başarıyla geri götürmeye yeter.[101] Elis'te, nüfus kıtlığı zamanlarında evli çiftlere bereket getirdiği için resmi *Meter* unvanını taşımasının, bu görüşün ek kanıtı olduğu söylenir.[102]

Bu savlar mutlak değildi ve Ana'nın hayranları arasında bulunan diğer bilim insanları itirazlarını hemen yükselttiler. Örneğin Kerényi, *Meter* nitelemesinin Athena'nın "mahiyet"iyle çelişemeyeceğinde ısrar eder.[103] Hubert Petersmann, pre-Helenistik Ana Tanrıçalar konusunda yaptığı araştırma sonucunda, klasik Yunanistan'da

çok az tanrıçanın *Meter* unvanı taşıdığını, üstelik her zaman belli bir kültle bağlantılı olan bu unvanın, tek başına bir "Ana kültü"nün varlığını hiçbir şekilde göstermeyeceğini kabul etmek durumunda kalır.[104] Eninde sonunda birileri, Yunanistan'da özgül bir *Meter* mitolojisinin bulunmadığı sonucuna varacaktır.[105] O halde, bu Ana meftunları neyi arıyorlar? Herhalde Ebedi Dişil'i.

Ebedi Dişil Üzerine Çeşitlemeler

Büyük Ana, eski Yunan dini araştırmacıları tarafından aziz tutulmasına rağmen, aslen bir arketiptir ve Jung, onun peygamberidir – ya da Ana üzerine monografisinde Erich Neumann, bunu ileri sürer.[106] Bir arketip, psişik organizasyonun odak noktası ve birleştirici ilkesi olarak *psukhe*'de kalıcılaştırılan içselleştirilmiş bir imgedir. Değişmezdir ya da bir yazarın belirttiği gibi, "bütün adların ötesinde hüküm süren şeyin adı"dır.[107] Bu yüzden, "Ana" sözcüğünün fiili analığa işaret etmek zorunda olmaması ve "Büyük" sözcüğünün sadece "simgenin tüm gerçeklikten üstünlüğü" anlamına gelmesi pek önemli değildir.[108] Bu varsayımları kabul etseydik, her şey basit olurdu – tehlikeli olabilecek kadar. Yine de, daha fazla basitleştirme gereklidir. Bu yüzden Neumann, Bachofen'in kitabının gerçekte ana "hukuku"yla ilgili olmadığını savunur; eserin başlığı ve içeriği için bu kadar yeter. Daha çok, der Neumann, Bachofen dişi "doğa"yla ilgilenir.[109]

Bu tür örnekleri çoğaltmaya gerek yok; fakat Neumann'ın başka bir ifadesi, ilgiyi hak eder. Mısırlılar, diyor Neumann, tanrıçalarından birine "Büyük Tanrıça" derlerdi. Bu jenerik tasvir, iddia edildiğine göre, arketipin *gayri şahsi anonimliğini*, Goethe'nin *Faust*'un ikinci bölümünde çoğul "analar" sözcüğünü kullanmasıyla aynı şekilde simgeleştirmek anlamına gelir.[110] Başka bir ifadeyle, tekil dişil jenerik, çoğul dişil kolektiftir. Daha önceki belirlemelerimle paralellik açıktır. Aslında ister tekil ya da çoğul, ister jenerik ya da kolektif olsun, dişilin arketipi –ya da daha doğrusu, özünde arketip dişil– ancak gayri şahsi, hatta "kişi ötesi" durumda kavranabilir.[111] Herhalde bu böyledir. Fakat Bachofen uzun süre önce, daha anımsatıcı bir dille, Ana kültürlerinin asli özelliği olarak gördüğü "bireysel renklilik"e aldırmayan "arkaik ulviliğin karakteri"nden söz etmişti.[112]

O halde Ana, dişi gayri şahsiliğin bir simgesi midir? Öyle olduğu söylenir. Bazı yazarlar, bu gayri şahsiliğin ezeli bir şeye dokunduğu için birliği geliştirme eğiliminde olduğunu eklerler. Birisi, "dünyadaki uzlaşmaya neden olan hikmet olarak eylem halinde

dişilik miti"nden söz eder.[113] Ancak bu yazarlardan hiçbiri, bu tür nötr bir söylemde kaybolmaya çok fazla meyilli olan şeyin kesinlikle dişil olduğunu fark etmez; zaten unutulmuş olan kadınlar da cabası.

Ne kadar korkutucu olur(lar)sa olsun(lar), güya hiçbir şey Ana'dan (ya da Analar'dan) daha eğitici değildir. Bu yüzden, Ana bazı insanların güven verici bulduğu bir uzlaşma figürü olarak yansıtılır. Fakat benim düşündüğüm gibi, hem dişil kategorisi, hem akıl yapısıyla ilgili böyle bir görüşün, hayatın özsel bir parçası olan çatışma ve uyuşmazlıkları hesaba katmadığı da düşünülebilir.

Anne ile Kız

Sıra Ana ile Kızına, yani Demeter ile Kore'ye geldiğinde, eğitici olan duygusal olana teslim olur. "Ebedi Dişil'in arketip kutupları"nı –başka bir ifadeyle, bir arketipin arketiplerini– "hiç bitmeyen yenilenme yeteneğine sahip . . . dişilin hikmeti"ni birlikte cisimleştiren "olgun kadın ve bakire"yi büyük harfleri çoğaltarak kutsamak için, nesir liriğe dönüşür.[114]

İşte, arketiple ilgili düşüncenin gayri şahsi genelliklerinin geçerliliğini sınamak için iyi bir fırsat. İki'nin Bir'in bir varyantı olduğu iki tanrıçanın kültlerinde, arketip istenen noktaya yaklaşır. Daha önce de belirtildiği gibi, Demeter ile Kore, tanrıçalar arasında kadın çağını simgelemeye en yatkın olan tanrıçalardır. Fakat Demeter ile Kore'nin özgül rollere sahip oldukları Olympos panteonunun dinamik yapısı ve miti de vardır. Ve Yunan dininin tüm yapısı buradadır: Demeter ile Kore'nin, Yunan tanrıçalarının çeşitliliğine ortak bir payda sağladıkları pek söylenemez.

Resme Kız'ın eklenmesiyle birlikte Ana yalnız değildir, fakat karşıtını bulduğunu düşünmek yanıltıcı olur; bunun için belki de bir oğula ihtiyacı olurdu.[115] Birçok kentte rastlanan kültlerde tanık olunan çoğul *Demeteres* (Demeterler), aslında Demeter-Kore çiftine işaret ediyorsa, Demeter'in güçlü varlığının basitçe kızını ezdiğini düşünmek için neden vardır (*Despoinai* adlandırmasının, *Despoina* ya da Sahibe denen kız figürünün ayrılışını desteklediği Arkadia'da tersi olur). Atina'da yaygın olan, ikili biçim *to theo* (iki tanrı)[116] kullanımı, kusursuz bir denge durumunu, birleşik bir çifti –bazılarının ifade edeceği gibi, İki halinde Bir'i– göstermesiyle bu izlenimi düzeltebilir.[117] Ne var ki, Eleusis mitinde Demeter ile Kore'nin de bir tarihleri vardır; bu tarihteki konumları ne birbirinin yerine geçirilebilir, ne de basitçe simgeseldir (Kız Persephone, kızın oldukça çarpık

bir örneğidir[118]). Mit ile kült arasındaki ayrıma saygı duyulmalıdır. Anne ile kız, bütünleşmiş fakat aynı zamanda ayrı ve birbirine benzemeyen iki tanrısal kişi olarak on iki tanrı panteonuna aittirler. Hades'e çok benzeyen daha aşağı dünyadan bir Zeus'u da kapsayan bir üçlü biçiminde tanrılar cemaatine katılırlar. Aralarındaki farklılığın silindiği ortak kültleri ile panteona katılımları arasına, başka birliktelikler oluşturma ihtimalinin yanı sıra, bir anlatının zamansallığı girmiştir.

Çiftin kültsel biçimi genelleştirilerek, bazen, *bütün* Yunan ana tanrıçaların doğurgan analardan ve bakire kızlardan oluşan çiftler oldukları ileri sürülür; bakire kızlar, değişmez biçimde, güçlü gençlere kapılmış olarak tasvir edilir.[119] Ne var ki, önceki belirlemelerin ışığında, bu tür genelleştirmelerden uzak durmak daha iyi olacaktır. Bunun yerine, Demeter ile Kore'nin yakın birlikteliğinin Yunan dinine özgü bir fenomen olduğunu ileri sürmek oldukça akla uygundur. Bu yüzden, başka yerlerde ya da tarihöncesinin bulanık bolluğunda paralellikler aramaya gerek yoktur.[120] Bununla birlikte, büyük harflerin bol olduğu ve kılavuz dürtünün farklılıkları bulundukları yerde silmek olduğu bir alanda, bu tarihçilerin savlarının duyulmasının ihtimal dışı olduğunun farkındayım.

Diziler

Bir an için, Tanrıça savunucularının, sanki dişi ilahlar erkek ilahlarda olmayacak bir şekilde birbirlerinin yerine geçebilirlermiş gibi, her tanrıçayı başka bir tanrıçaya ve bu başka tanrıçayı da Ana'ya indirgeyerek, tikel tanrıçaların bireyselliğini göz ardı etmelerine imkân tanıyan eşitlikler çavlanını (A = x = y = Ana) düşünün. Bilim insanları, bu yüzden eşdeğerlerden ya da avatarlardan söz ederler.[121] Artemis'in Küçük Asya'nın Büyük Tanrıçası olduğunu, Gorgon'un Artemis-Hekate, öfkeli Tanrıça'nın Demeter ya da İştar ya da Hekate olduğunu iddia ederler (böylece Yunanistan'dan çıkıp Mezopotamya ve Mısırlı bir hipostaz yoluyla tekrar Yunanistan'a dönen tam bir çember çizerler). Aphrodite, diğerlerinin yanı sıra Helena, Thetis, Penelope, Kalypso, Kirke, İno ve Nausikaa'yı da içeren "Aphroditoid takım" bir yana, Usa'ya (Hint-Avrupalı Aurora), Kibele'ye ve İştar'a çözüştürülür. Hesiodos'un "bütün tanrılardan bir hediye aldı" dediği Pandora'ya gelince, onun adının, evrensel bir hediye verici için kullanılan çok eski bir sözcüğün bozulmuş hali olduğu söylenir; böylece Pandora da, "kendisi olduğu Toprak Ana"yla ilişkilendirilir.[122]

Bu noktada, Marie Delcourt'un, ne yazık ki kendisinin de her

zaman dışında kalmadığı bir pratiğin tuzaklarıyla ilgili yararlı uyarısını hatırlatmak isterim. Delcourt bize şunu hatırlatır: Yunan mitolojisi, "içinde eşanlamlıların olmadığı bir dildir".[123] Yunanlıların kendileri bu oyunu oynamamakla birlikte, modern bilim insanları tarafından tartışılan çeşitli yorumları öneren ilk kişilerdi. Örneğin İmparator İulianus *Ge* ya da *Meter*'i Rheia'yla özdeşleştirdi. Orpheus kültünün zahitleri Demeter'i Toprak Ana'ya dönüştürdüler.[124] Fakat bu tür özdeşleştirmeler daha sonraki çağların ya da mistik tarikatların işiydi; Yunan dini, klasik Ortodoks döneminde, genelde bunlardan kaçınırdı. "Diziler" sorununu gündeme getirmek, yine, Yunan teologlardan din tarihçilerine düşünürlerin dişili çoğulla ilişkilendirmeye kalkışma şekillerine dokunur.[125] Fakat artık başka bir konuya geçmem gerektiğinden bu konuyu daha fazla kurcalamayacağım.

Tanrı Ana?

Can alıcı soru, Büyük Ana'nın fiilen hükümdarlık edip etmediğidir. Onun önemine inanan bilim insanlarının rüyası, Büyük Tanrıça'yı, gücü başkalarına çok az yer bırakacak kadar büyük olduğu için nispeten gayri resmi bir panteon olması gereken şeyin yüce tanrısı olarak yerine yerleştirmektir. Böylece dişil bir tanrı "bir tanrının yerinde ve yerine" hükümdarlık edecektir.[126] Kadın-Tanrı, Erkek-Tanrıdan önce geldi ya da Marie Moscovici'nin dediği gibi, "Ana Tanrı" Baba Tanrıdan önce geldi, denir.[127]

Tarihçiler bu formülasyona itiraz ederler. Örneğin Walter Burkert şunu belirtir: Hatta "Minos dini de [sanıldığı üzere Helenistik dönem öncesi, dolayısıyla Hint-Avrupai babaya yaltaklanmaya kapalı olmasına rağmen] bir Büyük Tanrıça yarı-tektanrıcılığını değil, bir çoktanrıcılığı kucaklardı".[128] Yine de bu tür itirazları ortaya atan bilim insanları, Büyük Ana'ya inancın, zahitleri arasında her türlü sava direnecek kadar güçlü olduğunun farkındadırlar; her meydan okuma, sadece azalmayan şevklerini pekiştirir. Bu dünyada, diyor Burkert, her şey bir yorum meselesidir; kuşkusuz kendi kendine spekülasyondur.[129]

Kendi tutumum konusunda açık olayım: Anasal Büyük Tanrıça bir *fantezi*, şaşırtıcı bir eleştiriye direnme kapasitesine sahip güçlü bir fantezidir. Bu fantezi, anaerkilliğin militan taraftarlarını, kuvvetli bir avutma gücüne sahip tarih öncesi bir tanrıçaya tapanlarla birleştirir. Bazı feministlerin bu konuda bazı ünlü akademisyenlerle birlikte oluşturmayı başardıkları ortak zemin, en az şaşırtıcı ola-

nı söylemektir. Burada ilgilendiğimiz şey akademisyenlerin çalışmaları olduğuna göre, onları ele alalım.

Tarihöncesini, bir tek anasal figürün otoritesi altında birleştirmekle ne kazanılır? Cevap şudur: Belki de farkında olunmadan, varoluşun farklılaşmamış bir aşamasına duyulan bir özlem tatmin edilir. Belki de ataerkil kültürün adı temizlenmek istenir; ilkel bir anaerkilliğin varlığına inanan, fakat Büyük Tanrıça'dan hep kuşku duyan Freud'un, muzaffer ataerkilliğin "telafi yoluyla" ana tanrıçaları icat ettiğini söylediğinde ileri sürdüğü gibi.[130] Freud'un bulanık düşünceleri ve rahatlatıcı genellemeleri reddetme ve Büyük Ana'yı başka amaçların bir yan ürünü olarak nitelenmedeki cesaretine hayranım. Böyle bir düşünce, Rank'ın "sonraki bütün temsillerin . . . varlığının inkârı anlamına geldiği ilkel bir ana" boyutundan ve Jung'un arketiplerinden çok uzaktır.[131] Freud ise, aksine, ilkel bir anaya üstün bir güç vermenin, anaların şu andaki iktidar taleplerinin bir kısmının ya da tamamının reddedilmesini telafi etmenin bir yolu olduğunu ileri sürer. Geçmiş ve şimdi iki farklı şeydir ve geçmiş şimdinin temelidir.[132]

Devi

Şimdi Yunanistan'dan çıkıp, tartışmasız bir güce sahip olan ve sadece Tanrıça, *Devi*, olarak adlandırılan bir tanrıçanın hükümdarlık ettiği Hindu Hindistan'a kısa bir yolculuk yapalım. Aynı anda korkutucu ve hayırsever olan Devi, her yerdedir; öyle ki, belli tarikatlarda, ilahın erkek yönünden üstün bir rütbeye sahiptir. Bazı bilim insanları, kökeninin Brahmanizmden, hatta Veda'dan eski olduğunu ileri sürerler. Nihayet muğlak olmayan bir Büyük Tanrıça örneğiyle mi uğraşıyoruz?

Madeleine Biardeau, epeyce bir spekülasyona son vermiştir. Daha erken tanrıçalar pekâlâ var olmuş olabilirler, diye yazar Biardeau, fakat "Hindu sisteminde Tanrıça'nın yerinin nasıl dikkatlice ayrıldığını görmek kesinlikle daha verimlidir . . . [sistemin bu öğesinin] yabancı kökenleri, [onun] mahiyetinin, şu anda anlamını aldığı yapının dışında ne olmuş olabileceği konusunda bize hiçbir şey anlatmaz".[133] Tanrıça "dünyanın Anası" olarak gösterilir; fakat çocukları yoktur. Üstelik Hindu düşünüşünde ölümlü bir kadın, ilk önce bir eş, sonra bir anadır, "her yerde hazır ve nazır ana-tanrıça kavramının, Hindistan'da, modern ilmin eğilim duyduğu kadar önemli olmadığının bir işareti".[134] Büyük tanrı Şiva'nın bir avatarı olarak, Tanrıça aslında biseksüeldir. Bazı versiyonlarda, sadece tapınağına çekildiğinde bakiredir. Dahası, ken-

dini "savaş kurbanı" olarak sunan bir savaşçı ise, erkekten çıkma ve dolayısıyla erkeğin nitelikleri bahşedilmiş olduğu içindir. Kan akıtma da dahil, her lekeyi taşımaya hazır olan Devi, tanrıyı, şeytanlara karşı savaşın gerektirdiği kaçınılmaz kirlenme riskinden kurtarır.[135]

Bunu akılda tutarak, dikkatimizi tekrar Yunanlılara çevirelim. Bir kere daha görüyoruz ki, eğer panteon yapılı bir sistem olarak görülürse, tarihöncesi bir Büyük Tanrıça'nın, saklı da olsa üstün bir varlık olarak bir şekilde varlığını sürdürdüğüne inanmak için hiçbir gerekçe yoktur. Fakat Ana'ya inanma dürtüsünün eleştiriye kapalı olduğunu da görüyoruz: İster Paleotik Çağ'a, ister uzak bir ülkenin kültürüne ait olsun, Büyük Ana, bu tür spekülasyonda sabit bir figürdür. Büyük Tanrıça, yaygın biçimde paylaşılan bir fanteziye verilmiş olan addır. Onun gerçekliği, bir fantezinin, gerçeklik testi onu ortadan kaldıramadığı zaman aldığı gerçekliktir.

Tanrıların Tarihinde Dişil

Tanrıçalar hakkında Yunancaya özgü hiçbir şey olmamasına rağmen, konuyu Yunanca konuşarak bitirmeme izin verin. Yunanlılar konu hakkında son söze sahip oldukları için değil. Bunu yöntembilimsel ilkemiz yapsaydık, Yunanlıların neyi söylemeyi asla akıl etmediklerini nasıl bilirdik? Ne var ki, Yunanlıların, kentten kente çoğu aynı terimlerle tekrarlanan tanrıların "tarihleri"nde tanrıçalar hakkında, söyleyecek çok şeyleri vardı.[136] Yunanlıların kendi adlarına konuşmalarına izin vermenin ya da eseri Antik Yunanistan'ın teolojisine benzer bir iş gören Hesiodos'a bakmanın zamanı geldi. Hesiodos'u okuma rehberi olarak, Clémence Ramnoux'nun sadık, fakat bağımsız *Theogonia* yorumuna dayanacağım.[137]

Ana'nın Bölünmesi

Hikâyenin başlangıcı umduğumuz gibi değildir; zira başlangıçta *iki* ana vardı. Elbette *Gaia*, Toprak, vardır; fakat *İlyada*'da, öfkeli olmasına rağmen onun canını sıkmak istemeyen Zeus'u bile düşündüren heybetli Gece de vardır.[138] Demek ki, teoloğun kavrayışında Gece, hürmet gören bir anadır.[139] Ne var ki, ana figürünün bu bölünmesi, herkesin hoşuna gitmedi ve Gece'nin rolünü azaltmak için çeşitli girişimlerde bulunuldu. Hesiodos'un metni elimizde olduğuna göre, daha yakından incelemeye değer.

Gaia, Gece'den önce gelirdi. Toprak, ta başlangıçtan beri,

Abyss'in [dipsiz kuyu, boşluk] –karşılığı olan sözcüğün nötr olduğu başlangıç, çatlak ya da yarık– hemen sonrasından beri vardı. Toprak, bir oğuldan çok (bir oğul olmasına rağmen) bir "eşiti" olarak Gök'ü (Uranos'u) doğurdu; Abyss, Gece'yi doğurdu. Fakat ancak bir kuşak kadar süren bu ilk dönemin tek hedefi, sanki Toprak'ın yalnızlığına son vermekti. Hikâyenin geri kalanı Toprak ve Gece arasında yaşananlara dayanır. Toprak, kendisini bütünüyle sarıp sarmalama yeteneğine sahip bir oğul doğurur doğurmaz, onunla çiftleşir. Bu birleşmeden, babalarının nefretini uyandırdıkları için, nefesi kesilerek inleyen, en genç oğlu Kronos'u bir tırpanla pusuda bekleten annelerinin derinliklerine çekilen korkunç nesil çıkar. Uranos hadım edilir. İkinci kuşak, nihayet doğabilir.

Bu arada, ezeli çatlaktan doğan ve bölünmeden başka bir şeyin farkında olmayan Gece, Yunan tahayyülünde olumsuz olan her şeyi temsil eden nesli doğurdu – aşksız, sadece bölünmeyle.[140] Toprak'ın kızı ve Olymposluların annesi olan Rheia, Felaket (Ate) ve "ölümlülerin kırbacı" Yemin de dahil birçok çocuğun annesi ve Gece'nin kızı olan Nifak'a (Eris) tamı tamına tekabül eder. İki zürriyete göre hüküm verirsek, simetri saf biçimseldir: bir tarafta tanrılar – *o* tanrılar; diğer tarafta kadın grupları (Hesperid'ler, Fatas'lar, Keres'ler) ve "soyutlamalar" (adlandırıldıkları şekliyle, fakat ölümlülerin fiili yaşantılarını oluşturdukları için, bu soyutlamalara pekâlâ varlık da denebilir). Var olan her asimetri iki üreme tarzıyla alakalı olabilir: Biri birleşmeyle, diğeri bölünmeyle; biri tanrıların insanlarla paylaştığı, diğeri sadece tanrısal (Aristoteles bazen hayvan krallığında keşfettiğine inansa da, insan dünyasında anlaşılamaz olan) üreme.[141] Gece'ye ait olan bu döllenmesiz üreme, bütünüyle tanrısaldır ve dolayısıyla mucizevidir (ya da ucube): Gece, herhangi bir eril ilkeyle ilişki dışında, yalnız başına hamile kalır ve doğurur; oysa Toprak, Arş'ın doymak bilmez şehvetine isyan etmeden önce, onunla sayısız kere çiftleşir. Clémence Ramnoux sık sık ve haklı olarak, bölünmeyle üremenin, Yunanlıların zamanın başlangıcına kadar geri götürdükleri bir fenomenin önemine dikkat çekmiştir. Bu *adynaton*, gerçekten, kendi içinde kapalı ve başlangıçtan beri ayrı, tanrısal bir dişillik düşüncesine yol açar – eğer vardıysa, tehdit edici bir düşünce.

Sadece kendileri için var gibi görünen tanrıların aksine, Gece'nin çocukları, açıkça insanların kentindeki acıyı ziyaret etmek için dünyaya geldiler. "Kadın ırkı"nın kendi içinde kapalı bir yalıtılmışlıkla varlığını sürdürme şeklindeki sürekli tehdidi, Gece'ye bir öykünme olabilir mi? Derhal farklı bir öykünme türü ortaya çıkar. Alışılmış topos'un aksine, kadından toprağa değil, *kadınlar*dan –uzak

durulan ırk– Gece'ye, en eski paradigmaya uzanır. Bu hipotez, bildiğim kadarıyla hiçbir zaman Yunanca formüle edilmedi; fakat ele almaya değerdir.

Yine Hera

Tanrıları bir kere daha ele alalım. Eros, ilahi doğumları yönetti; bu yüzden, Gece'nin çocuğu Unutuş'un (Lethe, dolayısıyla bir kız evlat) ilahi kuşakların zamansallığını bozmaya çalışmakla meşgul gibi görünmesi dışında, her şey yolundadır. Üç –Gaia, Rheia ve Hera– ya da Toprak'ın Gök'ün hem anası hem kızı olduğunu söylersek dört dişi kuşağı vardır. Üç de erkek kuşağı: Uranos, Kronos ve Zeus. Olymposlular "kadınlar tarafından" dördüncü kuşağa aittirler.[142] Şimdi, "Kanun şudur: Bir tanrının ait olduğu kuşak ne kadar eskiyse, o tanrı" insan hafızasından "o kadar uzaktır".[143] Örneğin Aiskhylos şu gözlemde bulunur: Uranus'un varlığının unutulmuş olacağı bir gün gelecektir, zira Kronos'un kendisi "çekip gitmiştir".[144] Fakat Zeus, akıllı davranıp kendisinden sonra daha güçlü birinin dünyaya gelmesini önleyerek bu süreci kendi yararına durdurur.[145]

Salt bir ecdat durumuna düşmek istemeyen bir baba olan Zeus, Olymposlu aile içinde önem taşıyacak herhangi bir üreme olmasına izin vermez. Bu eylem hakkında, Zeus'un "bakire kız evlatları kendi babalığı etrafında toplama" şeklinden başlayarak pek çok şey söylenebilir.[146] Fakat beni ilgilendiren şey, anaların başına gelendir. Sorunlar basit değil.

İlk iki kuşağın anneleri, Gaia ve Rheia, her şeye kadirdir. Son doğan oğullarını, babalarının yargısına karşı korurlar. Ne var ki, Hera'yla bu güç sona erer. Dahası, arkaik analar, iki baba kuşağının ardılı olduğu için kendisini açıkça "tanrıların ve insanların Babası" ilan eden Zeus'a destek verirler. Örneğin *Theogonia*'da, tanrılar, Titanların yenilgisinden sonra yaşlı Gaia'nın bilgece tavsiyesi üzerine Zeus'u kralları olarak kabul ederler.[147] Gaia bu sonuçtan yararlanır; zira bundan böyle, Büyük Ana'nın kâhinlerinin ilan ettikleri gibi, üstün bir konumda olmasa da ayrı konulduğu tanrılarla birlikte törenle anılır. Örneğin *Khoephoroi*'de Elektra "tanrılara, Toprak'a ve zafer taşıyan Adalet'e" yakarır.[148] Burada çeşitli tanrı kuşakları birbirine karışmıştır. En yaşlı ata Toprak, tanrılardan sonra fakat Hora'lardan ya da Zeus'un ve Themis'in kızlarından biri olan Adalet'ten önce ikinci sırada anılır. Gaia'nın yardakçı iyi niyeti, bir anlatı eseri, kadınlara önce kadiri mutlaklık veren, sonra da güçlerini ellerinden alan bir anlatının eseri ola-

bilir. Dikkat edin, Zeus'un tahta çıkışından hemen sonra onay verdikleri söylenir. Tarihöncesi babalardan farklı olarak unutulmadıkları için, Gaia ve daha sınırlı ölçüde Rheia da bu onaydan kazançlı çıkar. Toprak, bir ibadet nesnesi olmaya devam eder, peki Uranos'a kim dua edecektir?

Sadece Hera haklı nedenlerle itiraz eder. Zeus'un analar ile genç oğulları arasındaki suç ortaklığına son verdiğini ve oğullarından hiçbirinin, yardım elini uzatabileceği hiçbir oğulun babasından daha kral doğmadığını bilir.[149] O kocasının eşitidir; fakat tanrıçaların eski üstünlüğü bitmiştir. Bu nedenle, Homeros zamanından beri kendisine atfedilen huysuz ve kavgacı karakteriyle intikam almaya çalışır. Fakat Hera'nın kinini onun karakterine bağlamak, psikolojik ve dolayısıyla yüzeysel bir yorumdur. Tanrıçanın hakiki intikamı, aşksız ve eşsiz, tek başına doğurmaktır. Bunu birçok kez yapar: Hephaistos, Hebe (Gençlik) ve hatta Ares (*İlyada*'da Zeus'un fazla sevilmeyen, yine de meşru bir oğlu olarak resmedilmesine rağmen) döllenmeden hamile kalmanın meyveleridirler.

Bununla birlikte, Hera "hem ana hem baba olabileceğini kanıtlamak ister" ya da "babayı içine alır" denebilir mi?[150] "İçine alma", Athena'nın tek zürriyeti olarak kalmak için Metis'i "gerçekten" yutan Zeus'a daha uygun bir terimdir. Detienne'in sonraki formülasyonu daha doyurucudur: Hera'nın kendi başına çocuk üretme arzusu, "en özerk güçlerin amellerine kadar geri gider", sadece Gece'nin değil Toprak'ın da. Ve Ramnoux, Hephaistos'un doğumunun "arkaik dünyaya ve Uranos'un bölünmeyle doğumuna bir geri dönüş"e benzediğini belirtir.[151]

Büyük Tanrıça'nın savunucuları Hera'nın her şeye kadir analığa yönelik hareketini, onu bir ana tanrıça saymakta haklı olduklarının ve yorumlarının, *Theogonia*'da kaydedildiği şekliyle otantik Yunan geleneğine uygun olduğunun kanıtı olarak görürler. Fakat tarihsel zamanlarda yaşayan Hesiodos gibi bir Yunanlı için tek gerçek zaman, ebedi şimdiydi, Zeus'un hükümdarlığının statik zamanıydı. Kuşkusuz, tanrıların tarihi tekdüze biçimde doğrusal değildir; denemeler ve yanlışlar, ilerlemeler ve gerilemeler vardır. Hera'nın çocuk doğurması, ne kadar muazzam olursa olsun geçmişi tekrarlar, fakat eksik bir şekilde tekrarlar. Meydan okumanın ötesinde olan bir Oğul doğurmadığına göre, çabaları bir başarısızlıklar dizisi olarak görülebilir. Ramnoux şu gözlemde bulunur: "Yalnız annenin hayaleti, sevgisiz anne hayaletinden daha az olmamak üzere, Yunanistan'a hakikaten musallat oldu. Bir kadının ilk âşık çifti oluşturmak üzere ilk erkeği doğurması mecburi olduğu için, başlangıçta hoş görüldü. Fakat sonraki bütün ürünle-

ri kötüydü."[152] Güçlü arkaik atalarının anılarıyla yüklü "sakar" Hera, ister hoşuna gitsin, ister gitmesin, Zeus'un karısı olma konumuna alışmalıdır. "Prestij"i[153] ne bir ana tanrıça olarak yeteneklerinden, ne de Zeus'ta uyandırdığı dehşetten kaynaklanır. Her zaman Zeus'a boyun eğer ve onu aldatmak istediğinde tek sahibesi Aphrodite olan arzusunu (*eros*) uyandırmaktan başka seçeneği yoktur. Kocasını baştan çıkarmak, Baba'nın uyanıklığıyla baş etmenin tek yoludur.

O Zamanlar ve Günümüz

Mitler, bize bir zamanlar tanrıçaların var olduğunu anlatır. Büyük Ana'nın taraftarları, bunu, tarihöncesi zamanlarda fiilen var olan bir şeyin kanıtı olarak okumakta acele etmemelidirler; bu, bir anlatının zorunlu bir bileşeni olabilir. Günümüz, o zamanları izler ve babayı tercih eden din tarihçileri, *Theogonia*'da yeniden anlatılan (ve *Oresteia*'da resmedilen) "tarih"ten memnundur.

Yerimiz izin verseydi, bunların muhakemesini ayrıntılı olarak açıklamak isterdim. Bunun yerine, 1929'da Yunanistan'ın tanrıları ya da daha kesin olarak "Yunan tininin aynasında tanrısal figür" üzerine bir kitap yayımlayan Walter Otto'nun eserinden birkaç alıntıyla yetineceğim. Yazar bu eserinde şunu belirtir: "Dişil öz, tarihöncesi dinde hâkim" olduğu halde, eski tanrıların hükümdarlığını, başka biçimlerde "dişilin fazlalığı" karakterize etti.[154] *Oresteia*'daki Athena ve Apollon gibi, baba rolünü üstlendiğinde kurtarıcı olduğu kanıtlanan "tanrısal patlama"yı beklemeliyiz.[155] Athena'yı ele alalım. Baba'nın kızı olarak, Otto gibi âlimleri memnun etmek için biçilmiş kaftandır. "O [Athena] bir kadındır", diyor Otto, "ve sanki erkek gibidir". Eğer varsa bu tanrısal bir sürprizdir. "Asilleşmiş erillik idealinin simgesi" olarak, Athena'da "eril acımasız savaş güdüsü ve eylem zevki tanrısallaşmış görünür".[156]

Bu pasajlar, Otto'nun eserinin genel tonunu aktarmaya yeter. Ana ve Baba uzmanları arasındaki alışverişler, Aiskhylos'ta Athena'nın Erinye'lerin savunma tasvirinden bir ibareyi ödünç alırsak, "yarım konuşmalar"dır; bunu gösterdiğimi umuyorum.[157] Her kamp, tutarlı bir durumu ikiye ayırarak tartışmanın bir tarafını takdim eder. Poseidon'u ele alalım. Plutarkhos, Poseidon'un itibarlı kent tanrısı unvanı için başka bir tanrıyla rekabete girdiği her kentte yenilgiye uğradığı gözleminde bulunur. Tartışmanın her iki tarafındaki bilim insanları için açıklama aynıdır: "Onun adı, Büyük Tanrıça'nın kocası olduğunu gösterir."[158] Bunu söyledikten sonra, taraflardan biri, bu nedenle "analar"ın (Athena ya da Hera gibi) onu yenmesinin doğal

olduğunu ileri sürerken, diğer taraf şunu savunur: Bunda şaşılacak bir şey yoktur; zira Poseidon en şanlı döneminde bile "dişile bağımlı"ydı ve bu nedenle, Baba'nın karısı ya da kızı tarafından alt edilmesi kaçınılmazdı.

Demek ki, ikisi de sadık, dolayısıyla ateşli iki simetrik söylemle yüz yüzeyiz. Bereket versin ki, daha çok her iki tarafın nasıl birbirini tamamladığını göstermek için değil (Aiskhylos'un Athena'sı bunu zaten göstermişti), çözümlemenin odağını (ebediyen yitirilen şey asla geri alınamayacağı için, sürekli bir çatışma kaynağı olan) köken arayışından, düşünce yapılarının teolojik bir sistemin muhtemel konfigürasyonlarını nasıl belirlediğine kaydırmak için, sonunda yapısalcılık çıkageldi. O zaman yeni bir soru gündeme geliyor: Toplumsal cinsiyet farklılığı böyle bir sistemin önemli bir öğesiyse, tanrıça nedir? Buna açık ya da tutarlı bir cevap verdiğimden emin değilim, fakat Yunan ve modern düşünürlerin bir cevabı formüle etmeye çalışırken izledikleri çeşitli yolları göstermeye çalıştım.

Antik ve modern yaklaşımlar arasında temas noktaları bulunduğunu gördük. Yunanlılara göre, tanrı dişil olduğunda, bir yandan da çoğul olma eğilimindeydi ve aynı şey, modernler için de geçerlidir. Büyük Ana'yla ilgili Yunan spekülasyonları, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl teorilerinde eşi görülmemiş bir enerjiyle canlandı. Tüm cevaplar Yunanlılarda vardı. Onlar, *Theos* ile *thea*, terimin en geniş anlamında "tanrı" ile cinsiyetli anlamında "tanrıça" arasındaki örtük ya da açık ayrımı belirten ilk kişilerdi. Modern teorisyenlere düşen, konunun inceliklerini anlamaktır: Bir tanrıça, dişilin vücut bulması değildir; yine de, çoğunlukla arınmış ve daha sık olarak yerinden edilmiş bir dişillik biçimini temsil eder.

Yunanlılar, kendi tanrılarını şecere tarzında yapılandırmakta gecikmediler; bu nedenle, tanrının oluşumuna dişi katkıları konusunda söylemek zorunda oldukları şeyleri tam olarak saptamak zorunluydu. Ne var ki, "kadınların tarihi" düşüncesinin buraya uygun olduğundan hâlâ emin değilim ve böyle bir tarihin, bütün dönemlerde mümkün olduğuna inanmıyorum. Bununla birlikte, Yunanlıların tanrı yapılandırmasında, tanrılar tarihinin tanrıçalar tarafından harekete geçirildiğinden ve bir tanrı tarafından durdurulduğundan kuşku duyulamaz.

Bu durum, tanrıçalar hakkında yazı yazanlar hızla tarihöncesinin büyüsüne kapılırken, bir panteon biçiminde inşa edildikten sonraki Olympos dini hakkında yazı yazanların öncelikle yapıyla il-

gilenmelerinin nedenini açıklayabilir. Cinsel farklılığa yaklaşımın, biri, ne kadar teorik olursa olsun (ve belki de kendiliğinden) kökenlerle, diğeri yapılarla tanımlanan iki yolu olabilir, *thea*'yı tanımlamak için "tanrıça" sözcüğünün çoktanrıcı bir sistemde ne anlama geldiğini sorarak başlamaktan farklı olduğuna inanarak bu hipotez doğruymuş gibi hareket ettim, *theos*'a ve *theoi*'nin "bütünlüğü"ne bakarak başlamanın.

Toplumsal Cinsiyeti Yapılandırmak

Nicole Loraux'nun, Yunanlıların kendi tanrıçalarını nasıl yarattıkları ve tahayyül ettikleriyle ilgili tartışması, bu cildin geri kalan kısmında da ele alınan temel bir soruyu gündeme getirmektedir: Toplumsal cinsiyet farklılığıyla ilgili Antik düşünüş basitçe erkek egemenliğini mi yansıtıyordu, yoksa dişilerin sahip olduğu şeyin küçük bir parçasına erkeklerin sahip çıkma girişimi miydi? Bu sorunu incelemek için, yazarlar, dişille ilgili söylemi Antik dünyadaki öteki bilgi alanlarıyla ilişki içinde ele alıyorlar: Örneğin, filozofların eserlerinde ve Antik hukukta kadınlarla ilgili normatif önermeleri incelemek ve kadınların, Hippokrates'ten Galenos'a kadar, tıp gibi sözde gerçekçi ve pozitif disiplinlerin nesnesi haline nasıl geldiklerini araştırmak gibi.

Bu ciltte, karmaşık bir sürecin sadece bir yönüyle ilgileniyoruz: Platon ve Aristoteles'in yapılandırdığı ve Roma hukukunda[1] somutlanan şekliyle kadın kavramı. Giulia Sissa, Platon'un ve Aristoteles'in toplumsal cinsiyet kategorisini yapılandırma şeklini çözümlüyor. Felsefenin cinsel farklılığı başka türden farklılıklarla ilişkilendirmeye çalışmasının karakteristik yolunu kavramamıza imkân veriyor. Bu, filozofların cinsler arasındaki karşıtlığı nasıl azaltma –kadınlara eşitlik bahşetmek değil, yetersizliklerine dikkat çekmek– eğiliminde olduklarını gösteriyor. Bu bölümde, kadın ve felsefe sorununa başka bir olası yaklaşım da gizli: Kadınları bilginin nesneleri olarak değil, özneleri olarak ele almak; kadın ile idrak, dişil ile dil arasındaki bağlantı üzerinde yoğunlaşmak.

P.S.P.

2

Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri

Giulia Sissa

BİLGİYLE İKİLİ İLİŞKİSİNDE Yunanlı kadın, tuhaf bir figürdür. Düşüncenin büyüleyici bir nesnesi ve çok basiretli, fakat teorik olarak örnek bir öznedir. Bir nesne olarak kadın, ilk önce, dünyaya gelişi mitoloji yazarları tarafından tahayyül edilmesi gereken canlı şey olarak ortaya çıkar. Daha sonra, hekimlerin ayrıntılı incelemeleri için bir cisim ve filozofların toplumdaki yeri hakkında akıl yürüttükleri sosyal bir figür haline gelir. Bir özne olarak ancak arada sırada ve felsefi, tıbbi veya edebi faaliyetin kenarlarında ortaya çıkar; düşünen kadın, entelektüel arenada münhasır erkek hâkimiyeti kuralını teyit eden istisnadır. Yine de, bilginin bir öznesi olarak onun rolü, bilgi, yerleşik bir beceriyi başarıyla edinmekten çok yeni fikirlere açık olma ve yeni fikirleri arama bakımından kavrandığında örnek bir roldür. İskenderiyeli Philon, eril dediği zekâ ile dişil dediği hissi ayırt ettiğinde, Yunanlıların cinsel farklılık kavrayışının önemli bir yönünü, Plutarkhos'un gizli hakikatle ilgili düşüncelerinde ve Platon'un *maieutike** fikrinde de görülebilen bir yönü özetler.[1] Gerçek bir eğitim alamayan kadınların, hemen hemen dirençsiz elde edilebilirliği ya da hakikatle ilgili olarak geçirgenliği, içine almak olan cinsel istidatlarıyla bağdaşan bir geçirgenliği cisimleştirdiği düşünülürdü.[2]

Beceri ve yeterlilik gerektiren çok az faaliyet kadınlara atfedilirdi: Pek çok geleneksel toplumda olduğu gibi, bu faaliyetler dokumacılığı, ev idaresini ve çocuk bakımını kapsıyordu. Geleceğin yurttaşlarının eğitiminin bu kadar yetersiz eğitim görmüş olan kadınlara emanet edilmesine duyulan öfkeyi ve şaşkınlığı ifade etmek, bunu paradoksal bir durum olarak gören Platon'a düştü.[3]

Ne var ki, Metis, Eumetis ve filozofların felsefi düşünce doğurmaları için gebe kalmaları gerektiğine dair düşünce, Yunanlıların bil-

* Sokrates yöntemi olan sorgulamayla zihinde şekil almamış bir düşünceyi meydana çıkarmaya yarayan şey. – ç.n.

giyi nasıl kavradıkları hakkında bize bir şeyler anlatıyorsa, demek ki tahayyül yoluyla ve metaforik olarak alıcı zekâ ve entelektüel duyarlılık dişildi. Entelektüel anlamda gebe kalmayı, dillendirmeyi ve çocuk doğurmayı ilişkilendiren analojiler, öncelikle Platon'dan gelir. *Şölen*'de, Sokrates'in onay verdiği aşk teorisi, bir kadının, bir rahibe olan Diotima'nın ifade ettiği teoridir. Bu teoriye göre, aşk sorunu dolaysız erotik arzu ve haz düzeyinden çıkarılıp "daha yüksek" bilgi arzusu düzeyine yerleştirilmiştir. İki düzey arasındaki bağ, ruhun yanı sıra bedene de ait olan bir nitelik olan güzelliktir. En genel ve kendiliğinden aşk deneyimi, aslında estetik çekicilikten, güzel bir bedenin ürettiği etkilerden kaynaklanır.

Burada bir bedenin bireyselleştirici sıfatlarından biri olarak tasavvur edilen güzelliğin görüntüsü, zihni uyandırır. Ne var ki, bu şekilde uyandırılan arzu, sadece bu biçimde tezahür etmeye başlar. Bedene ya da çok sayıda bireysel ve somut bedene bağlı kalmaktan çok, daha yüksek bir düzeye yükselebilir ve çokluğu daha yüksek bir senteze, kendi başına güzelliğe indirgeyen bir nesneye bağlanabilir. Fiilen sonsuz sayıda bir bedenler toplamından uzaklaşan aşk bakışı, bizzat güzellik düşüncesine, tek tek güzel nesnelerin sadece iştirak ettikleri bir düşünceye kilitlenmeyi başarabilir. Buradan daha da yüksek, çok daha kusursuz düşünce doğabilir: Sadece bulduğu vücutlardan soyutlanmakla kalmayıp bütün fiziksel çağrışımlarından da temizlenmiş güzellik düşüncesi. Zihnin güzelliğini takdir etme yeteneğini kazandıktan sonra arzu, kendi ideal nesnesini bulur: Sadece hissedilebilir estetik şekilden değil, tikel bir kişideki tinsel gerçekleşmeden de bağımsız, kendisinde ve kendisi için güzellik. Aşkın bu nihai hedefi, nesne ve düşüncelerdeki güzelliğin nedeni olan özgün güzellik ilkesidir. Bu aşk, yoğun olduğu kadar gayri maddi olmasına rağmen, Platon, onu erotizmin ve cinsel üremenin dilinden türetilen terimlerle tasvir etmeye devam eder.

Heteroseksüel aşk, insan ırkının kendisini fiziksel olarak yeniden üretmesine imkân verirken, yakışıklı oğlanlara duyulan aşkla başlayıp Güzel'e duyulan tutkuyla son bulan ve bir kabulü gerektiren o diğer tür aşk, farklı türde bir üretimi amaçlar: Kentte adalete ulaşmak için konuşmaların, düşüncelerin ve her şeyden önce önerilerin üretimi. Bu tür aşka yönelen özne, entelektüel bir düzenin ölümsüzlüğünü arzular. Bu amaç için, cinsel organlarının değil, ruhunun ya da *psyche*'nin üretkenliğini kullanır. "Ama canlarında (ruhlarında) bereket olanlara gelince; çünkü böyleleri de var, onlar bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. . . . Bu insanlardan biri ta genç yaşından beri içinde bu değerlerin tohumunu bir Tanrı gibi taşıyorsa, olgunluk çağında

canı doğurmak, yaratmak arzusuyla yanar. İşte asıl o zaman bence sağa sola başvurup hangi güzellik içinde doğuracağını araştırır. Çirkinlik içinde doğuramaz hiçbir zaman. . . . Güzelle düşüp kalkma, ona çoktan beri canından taşıdığı tohumu geliştirmek, filizlendirmek imkânını verir; yanında, uzağında hep onu düşünür, aralarında doğan birlik baba ile çocukları arasındaki bağdan, sevgiden çok daha üstün, çok daha kuvvetlidir, çünkü o ikisi daha güzel, daha ölmez varlıklar yaratmak üzere birleşmişlerdir. . . ."[4]

Zihin, kendi aşkının nesnesiyle heyecanlı diyalog içinde gebe kaldığı şeyi doğurur ve ardından meyvesine bakar. Metafor, aşkın en soyut derecesinden, kendi içinde Güzel'den söz etmeyi sürdürür. Güzellik, zihnin yarenlik ettiği bir tefekkür nesnesi haline gelir ve bu birlikten, zihnin meyvesi doğar: Sadece düşünce değil, bizzat *hakikatin* kendisi. Ardından zihin, bu meyveye kesintisiz bakmaya devam eder.[5]

Demek ki, bütün yönleriyle entelektüel faaliyet, gebe kalma, doğurma ve büyütme terimleriyle ifade edilebiliyor. Erkekler arasındaki homoseksüel aşkta, arzu eden özne dişil bir kavramla özdeşleşir. Üreme işlevinin *soma*'dan alınıp *psyche*'e verilmesi, bu yüzden, bilgi arzusunun ve sonuçlarının dişilleştirilmesine işaret eder.

Saf dilbilimsel bir açıklama önerilebilir: *Psyche* sözcüğü dişil olunca, metaforun diğer yönleri bunu izler. Fakat bunu yapmak, temel benzeştirmenin yerinde, aslında can alıcı bir özelliğini göz ardı etmek olurdu. Çocuk doğurmakla düşüncenin dillendirilmesini karşılaştırmak dinamiktir. Her iki durumda da, *direnen bir şeyi ortaya çıkarmak* çaba gerektirir. Asıl önemli olan, derin düşüncenin iki ortağı gerektirmesi değildir; zira Diotima, felsefi eğilimli zihnin doğuştan gebe olduğunu açıkça belirtir. Asıl önemli olan, hem düşünmenin, hem gebeliğin *doğumla* sonuçlanan uzun ve acılı deneyimler olmasıdır.

"Ve bu yüzden, doğurganlık güzele yaklaşınca tasasız ve neşeli bir biçimde büyür ve gebeliği kolay bir doğum izler. Fakat çirkinlikle buluşunca ağırlığa ve kasvete yenilir; uzaklaşarak kendi içine büzülür ve dünyaya bir şey getirmez, sadece acı veren yükü altında ezilir."[6] Güzellikle karşılaşmadığı sürece doğurgan zihin herhangi bir şey doğuramaz, bu yüzden zaten olgunlaşmış bir meyvenin yüküyle doğum sancısı çekmelidir. Güzellik yoksa zihin büzülür, kıvrılır, kendi içine kapanır ve böylece çocuk doğurmayı yöneten tanrısal güçlerin rahim bağlarını çözmediği bir kadının bedenini taklit eder. "Ve bu yüzden", diye devam eder Sokrates, "doğurgan, çocuğa gebe olduğunda, güzel karşısında tuhaf bir şekilde heyecanlanır; çünkü içinde oturan güzelin sancılarına son vereceğini bilir".[7]

Düşüncenin meyvesiyle şişip ağırlaşan, sancısıyla ıstırap çeken zihnin, sonunda rahatladığı o ender, öngörülemez anda, düşünme doğum haline gelir. Konu vurgulamaya değer. Platon sadece doğum ile düşünce arasında paralellik kurmaz. Öyle yapsaydı, onu, öncelikle ya da sadece erilden dişile doğru bir yer değiştirmeyi sağlamakla ilgileniyormuş gibi okumak mümkün olurdu.[8] Karşılaştırmanın hedefi, *adynaton*, imkânsızlık ve *chalepos*, zorluk, düşüncesini ortaya çıkarmaktır. Zihin, ürettiği şeye sarılmaya, kendisini dışa kapatmaya çalışır; arzunun inadı, güzellik ya da bir ebe gibi dışarıdan bir aracının yokluğunda, ıstıraba sarılır. Zihnin, sonunda görüntüleri aşıp gerçeğe ulaşana değin bir arayış ya da mücadele içinde olduğu *Devlet*'te de aynı şeyi görürüz.[9] Burada tatmin olmamış aşk, dinamik ilkedir.

Belirli bir zamanda düşünme, doğuma dönüşür: Sonunda direnişin üstesinden gelindiğinde, bebek *logos* ile dişi beden gibi doğuma direnen zihin arasındaki gerilim nihayet son bulduğunda, o an gelmiş olur. Gebelik metaforunun, içinden çıktıkları gözeneklerin engellemesine rağmen büyüyen aşk kanatları metaforuyla birleştirildiği *Phaidon*'da da bunu görürüz.[10] Platon'un bizlere, gebelik süresi aklını doğurmasına yardım ettiği genç bir matematikçiyi gösterdiği *Theaitetos*'ta bunu daha da açıkça görürüz. Maieutike [doğurtma], zihni sahte kanaatlerin, bilmediğini bilmemenin, çeşitli kaynaklardan toplanan düşüncelerin, kuşkuların ve paradoksların ağırlığından kurtaran bir arınmaya benzer.

Theaitetos'ta Sokrates düşünce açıklamayı çocuk doğurmakla, sorgulamayı ise bir ebenin işleviyle karşılaştırır; aynı zamanda, bedeni doğurtmak ile zihni doğurtmak arasındaki köklü bir farklılığa dikkat çeker. Filozofların doğurtuculuğu, doğumun ürününü, yeni doğan *logos*'u incelemek, teşhis etmek ve tanı koymaktan ibarettir. Bu yüzden, çocuk doğurmanın eril biçimi, kurtaran bir doğumdur: Rüzgârdan başka bir şey olmamasına rağmen ağırlığı olan bir düşünceyi özgürleştirerek zihni hafifletir. Sokrates, Theaitetos'un gerektiğinde zürriyetinden ayrılmaya dayanabileceğinden emin olarak, onu yükünden kurtarmak ve doğurduktan sonra hüküm vermek üzere çalışmaya gider. Genç adam için doğurmak, kendi içinde hareket eden düşüncenin uygun bir ifadesini arama zorluğunu (*molis*) yüklenmek demektir.[11] Bu arada, kendisine yardım eden doğurtucunun *logoi*'sini [sözlerini], hayatta kalmayı hak edip etmediği konusunda hüküm vermek için, içerdiği hakikatler bakımından acımasızca irdelediğini bilir. *Logoi* üzerindeki bu ölüm kalım yetkisinin, fiili çocuk doğumuna yardım eden ebenin görevleriyle hiçbir paralelliği yoktur. Bereket versin ki, ebenin rolü tam tersidir.[12]

Başka bir ifadeyle Platon'da çocuk doğurma paradigması, bilen özneyi kendi zihniyle, hakikate dolaysız ya da belli bir gidiş yolu olmayan bir zihinle iletişim içine sokmayı amaçlar. Analoji, filozofun, entelektüel deneyimin özü saydığı şeyi canlandırmasına imkân verir: Zor, çekişmeli, bilinçdışı keşif çabasını. Bilmeme, hata ve elbette hatayı bilmeme sayesinde, benim zihnim haberim olmadan, anlamları benden kaçan düşünceler, kanaatler ve sözler içerebilir. Akıl bütün bunlara –dillendirilmeyene– gebedir. Doğurmak konuşmaktır, içimde düşünülmekte olan şeyi keşfetmektir. Bu neden acılıdır? Çünkü kendi başına ya da benim emrimle gerçekleşmez. Zihni içindekileri boşaltmaya zorlamak ya da boşaltmasına yardım etmek için bir doğurtucunun yardımı ya da dışsal bir güç, güzellik gerekir. Bu içindekiler, yüke katlanması gereken zihne büyük bir ağırlık bindirir; fakat uygun temaslar kurulmazsa, zihin kendi meyvesine sarılma eğilimindedir. Doğum, acil ve zor olduğu için paradoksaldır; şiddetli bir konuşma ihtiyacı hissedilir, yine de kelimeler akla gelmez.

Platon için bilginin öznesini dişilleştirmek, zihni hakikati takdir etmekten, gizlenmiş yattığı yere doğrudan nüfuz etmekten alıkoyan her şeyi göstermenin bir yoludur. Daha sonra Plutarkhos kendi kehanet teorisini, Pythia'nın ruhunun, ayın güneşin ışığını yansıtması gibi, yani parlaklığını azaltarak Apollon'un tanrısal bilgeliğini aktardığı düşüncesine dayandıracaktı.

Bilginin Nesnesi Olarak Kadın

Homeros'tan (MÖ sekizinci yüzyıl) Galenos'a (MS birinci yüzyıl) kadar şairler, filozoflar ve hekimler, belirgin bir tutarlılıkla kadınlardan bir nesne olarak söz ederler. Sadece kadınlarla ilgili bu bilgiç söylemin saplantılarını sıralamak bizi fazla ileri götürmez: Kadınlar pasiftirler, hatta en iyileri bile anatomide, fizyolojide ve psikolojide erkeklerin gerisindedirler – tartışmasız karşılaştırma standardı. Platon'un *Devlet*'teki sözde feminizmi hakkında çok şey yazılmıştır; fakat kadınların erkekler *gibi* eğitimli olmasının gerektiği bir kent tasarlamış olsa ve kadınların istedikleri şeyi yapmalarına izin verecek olsa bile, kadınların yine de aynı işleri erkeklerden *daha az iyi* yapacakları olgusu bu savı zayıflatır. Hippokratesçi hekimler, erkek ve dişi bütün bireylerin özdeş, iki eşeyli tohum ürettiklerini kabul etmeye hazır olmalarına rağmen, yine de gelecek nesli üreten tohumdaki dişi payının erkek payından asli olarak *daha az güçlü* olduğunu savunurlar. Aristoteles de kendi payına, kadınların her bakımdan –anatomik, fizyolojik ve etik olarak– sistematik bir şekilde erkek-

lerin madunu olduklarını ve bu madunluğun, metafizik pasiflikle-rinin bir sonucu olduğunu savunmuştur. Bize göre, yetersizlik, biçimsizlik ve eksikleriyle kadınların madun ve yetersiz olduğuna dair bu kesin ve ortak inanç, Yunanlıların düşünüşünü belirgin bir şekilde tatsızlaştırır. Hor görmeleri ve daha da kötüsü lütufkârlıkları, son zamanlarda bu eski metinler üzerinde çalışan araştırmacılarda oldukça yakışıksız tutumları teşvik etmiştir. Öfke ya da burukluk, çaresizlik ya da üstünlük hissetmekten nasıl kaçınılabilir? Batı geleneğimizde insan durumuyla ilgili düşünülmüş ve söylenmiş sözde en iyi şeyde sık sık ortaya çıkan duygusuzluk ve adaletsizlik karşısında nasıl nesnel kalınabilir?

Yine de, nesnel olmaya çalışmak gerekir. Büyük adamlar, kadınlar hakkında korkunç şeyler söylediler. Büyük felsefeler ve saygın bilimler dişille ilgili yanlış ve küçümseyici düşünceleri yerleştirdiler. Zaman zaman bunu anekdotlara ve kişiliklere indirgemek çekici olmaktadır. Biyografi yazarları ve doksograflar,* yaşam ve düşünce vakanüvisleri, ünlü adamların sosyal tutum ve davranışlarını bize anlatmışlardır. Bu literatürden, kadınlar dünyasından geri çekilmenin hemen hemen her zaman "profesyonel" felsefenin bir önkoşulu sayıldığını öğreniyoruz. Kadınlardan bu uzak duruş, genelde, kendini beğenmiş üstünlük gereğince rasyonelleştirilmiştir. Thales bir eş almaktan kaçındı; çünkü bilimle uğraşan bir erkek için evlilik, her zaman ya çok erken ya çok geçtir. Kelimelerle oynayan Antisthenes şunu söyledi: Güzel bir eş, kendisini herkese (*koine*) verir, çirkin bir eş ise bir cezadır (*poine*). Diogenes Laertius'un dikkatlice yeniden kurduğu, *bioi* ya da filozofların hayatları olgusal ayrıntıyla doludur, fakat kadınlarla ilişkilere hiç yer verilmez. Melankoli üzerine ünlü bir eserin yazarı olan ve hastalığın belirtilerinden birinin, yani dünyayı (ve dolayısıyla cinselliği) reddetmenin felsefi derin düşünce için elzem bir koşul olduğunu savunan sahte-Aristoteles'in klinik yaklaşımını benimsemek mutlaka zorunlu mudur?

Buna aptallığı ve yanlışlığı kınayarak cevap vermek çok kolay olurdu. İlk olarak, feminist bir bilim eleştirisi, aslına bakılırsa kadınların eseri olmayan kümülatif bilgiden yararlanmalıdır. Kadınların madunluğuyla ilgili sürekli tekrarladığı belirlemelerin yanlış olduğunu kesinlikle bildiğimiz için, Aristoteles'in biyolojisine gülebiliriz. Sadece toplumsal cinsiyet ile davranış arasındaki ilişki konusunda değil, daha önemlisi, bizzat gözlemin sonuçları olduğunu iddia ettiği olgular konusunda da hatalı olduğunu biliyoruz. Feminist tarihçiler olarak çalışmalarımızda yaptığımız epistemolojik tercih ne olursa olsun,

* Eski Yunan filozoflarından özetler derleyen ve yorumlayan kişi. – ç.n.

Khun'a ya da Feyerabend'e, Popper'a ya da Foucault'ya ne borçlu olursak olalım, savlarımızın gücü, pozitif hakikat ile yanlış arasındaki farka dayanır (her soruya verilen cevaplar geçici, çürütülmeye ya da düzeltilmeye açık olsa da). Daha da ileri gideceğim: Bizim haklı, Antik bilimin ise haksız olduğuna dair sağlam inancımız, azimli araştırmalarımızın *raison d'être*'idir. Konumumuzun savunulabilir olduğunu biliyoruz. Bu bilgi vazgeçilmezdir; fakat, ne kadar doğru ya da rasyonel olursa olsun, kurumlaşmamış bir dişil biyolojik gelenekten kaynaklanmaz. Doktorlar ile ebeler arasında çağlar boyu süren rekabette, ebeler her zaman haklı değillerdi. Dar, fakat özsel bir konuyu, incelenmeye ve korunmaya müsait cinsel bütünlüğün bir *işareti* sayılan bakireliğin, yani kızlık zarının anatomik bağıntısını ele alalım. Bazı doktorlar, bakirelik konusunda uzman olduklarını iddia eden ebelerden çok daha aydın, eleştirel ve bir kadının bu konudaki onuruna saygılı olduklarını gösterdiler.

Avrupa biyolojisinin içinde evrilip geliştiği büyük tartışmalar, erkekler arasında geçti. Kadın bilimciler daha erken ilerleme kaydederler miydi? Öyle olmasını isterdik fakat, kadınların dışlandığı bir geleneğe yönelik eleştirimiz, yine de, bizzat o geleneğin pozitif başarılarına borçludur. Saldırgan bir tutum, bilimi erkek şovenizminin bir tezahürü olarak toptan yermek, hakikatin bizden yana olduğu inancıyla tarih yapmamıza imkân sağlayan olgulardan, zaman zaman erkek bakışına rağmen, bazen de erkek bakışı yoluyla göze çarpan olgulardan yararlanmamızı önlerdi.

Üstelik, hassas ve titiz yöntemler kullanmalarına rağmen, hekimler ve biyologlar sık sık yanlış gözlemlerde bulundular ya da saçma sonuçlara vardılar. Bilim tarihçileri, hipotez ve teorilerin, çatışma ve polemikteki üstünlüklerini gösterdiğinin çok iyi farkındadır. Kazananlar ve kaybedenler aynı silahlarla savaşır: Aynı kafayla, aynı normlarla ve aynı hakikati kanıtlama kararlılığıyla. Hippokrates, Aristoteles ve Galenos, kesin bir şekilde kaybettiler. Sözgelişi jinekolojide, Thales, Eukleides ve Pythagoras gibi Yunan matematikçilerin geometriye yaptıkları kalıcı katkıların bir benzeri yoktur. Yine de, bu aşılmış düşünürlerin düşünceleri, savları, varsayımları, kanıt ve mantık standartları, en dikkatli incelemeye layıktır. Sırf bu savların yapıbozumunu yapacak araçlara sahip olduğumuz ya da yanlış olduğu kanıtlandığına göre muhakemeyi ciddiye almak dürüstlük olduğu için değil. Daha da önemlisi, Antik bilimin belli kilit düşünceleri, son zamanlardaki buluşlar sayesinde yeni bir gözle görülebilir. Geçmişin yanlışları ne kadar aleni ve direngen ise başarılı ve uzun ömürlü olmalarının nedenlerini o kadar çok araştırmalıyız. Ve hipotez yoluyla, bunda fantezinin rol oynadığını göstermeme izin verin.

"Tekvin" yorumunda, altıncı günü tartışan İskenderiyeli Philon şunları yazar: Tanrı, "cinse (*genos*) ad (*anthropos*) verdikten sonra, türlerini (*eide*) ayırt etti": Erkek ve dişi tür. İki bireysel prototip oluşmadan önce, "insan" erkek ve dişi olarak yaratıldı; "zira yakından bağlantılı türler cinsin içindedirler ve keskin bir görüş yeteneğine sahip olanlara bir aynadaki gibi görünürler".[13]

Taksonomileri* yapılandırma ve sınıflandırma yeteneği konusunda Philon dikkat çekici, güvenli bir tavır sergiler. Yine de Yunan kültürüne bu kadar sinen bu Eski Ahit müfessirinin güvenine rağmen, keskin bir gözün yakaladığı tek şey, cinsel farklılığı insan cinsi içindeki iki ayrı türü meydana getiren şey olarak görmek midir? Philon'a göre bunlar basit şeylerdi. Erkek ve dişi, özgün *anthropos* kavramında örtük olan cinsin fiili biçimleri olarak yaratıldılar. İlk erkek (*aner*) ile ilk dişi (*gyne*) ayrı ve tekil maddi bireyler olarak şekillendiklerinde, erkek bir kardeş – türün, aynı cinsin kendisi gibi başka bir üyesinin, yani kadının görüntüsüne gözleriyle tanık oldu. Fakat kadın kendisine benzeyen başka bir hayvan türü görmedi. Akrabalık, kardeşlik, benzerlik: Âdem ile Havva, birbirlerini benzer, akraba varlıklar olarak tanıdılar. Bu tanışıklıktan arzu doğdu: "Aşk geldi ve her birinde ötekiyle birleşme arzusunu uyandırdıktan sonra, tabiri caizse bir tek hayvanın iki ayrı parçasını üretme amacıyla bir parça biçiminde birleştirdi."[14] Kendi homojenliklerine âşık iki tür, tek bir bütünün parçaları olduklarını keşfettiler ve üremek için bir araya geldiler.

Meraktan ötürü *De opificio mundi*'ye göz atan bir biyolog, metni herhalde mitoloji üzerine mitolojik bir yorum olarak görürdü. Eril ile dişilin simetrik olduklarını ve eşzamanlı ortaya çıktıklarını fark edebilirdi. Âdem'in önce geldiği ve Havva'nın daha sonra Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı fikri, Philon'un değildir; Philon'a göre, erkek ile dişi, insanoğlu kavramının iki özsel yönüdür. Philon'un doğurmayı naif bir şekilde, üreme kapsamında düşünmesi ve iki cinsiyeti farklı türler olarak ele alması karşısında bir genetikçi şaşırabilir. Modern tür kavramı, her bir cinsiyetin benzer bireylerinin üreme kapasitelerine dayanır. Bir erkek kendi kendine "üreyemez", bir kadın da bunu yapamaz; fakat birlikte, genetik yapısı her iki ebeveynin niteliklerini taşıyan ve bu nedenle benzersiz olan bireyler doğurabilirler.[15] Zürriyetin cinsiyetini şans belirler. Tür kavramı, mor-

* Bitkileri ve hayvanları doğal bağlantılarına göre çeşitli sınıflara yerleştiren bilim dalı. – ç.n.

folojik olmaktan çok, birleşimle ilgilidir. Kavramın özünde iki ebeveyni gerektiren üreme vardır: "Türler, bireysel üyeleri fiilen (ya da potansiyel olarak) melezleme yeteneğine sahip olan doğal nüfus gruplarıdır. Üreme açısından bakıldığında, her bir tür, diğer her türden yalıtıktır."[16]

Türlerin sınıflandırılması ayırıcı özelliklere ve tipolojilere değil, bu "endogamik" ilkeye dayandığına göre, "özgül" kelimesinin etimolojik anlamda ele alındığı durumlarda, cinsel farklılığın özgül doğası hakkında soru sormak artık bir anlam ifade etmez. Philon'un metni, bize bilimsel geleneğe bütünüyle yabancı ve sınıflandırma diliyle bağlantısız, tuhaf ya da önemsiz gibi görünebilir. Bir birinci yüzyıl Kitabı Mukaddes araştırmacısının kullandığı şekliyle "cins" ve "tür" kelimeleri ile biyoloji biliminin sürekli değişen biçimlerde tanımladığı şekliyle aynı kelimeler arasında bir ilişki var mıdır? İki bağlam çok ayrıdır. Yine de, Yunanca *eidos*'un Latince karşılığı olan *species* (tür) kelimesi, şaşırtıcı bir olasılığı ortaya koyar: Philon'u, sözgelişi, kuş bilimci Ernst Mayr'dan ayıran şey, benzer bir kavramlar kümesinin hiyerarşik bir tersimesidir. Başka bir şekilde ifade edersek, eğer cinsel kimlik bir türü belirlemiyorsa, bunun nedeni her bir türün kimliğinin ihtiva ettiği cinsel çatallaşmaya dayanmasıdır.[17] Türleşme ile cinsiyet kazanmanın karşılıklı bağımlılığı, ikincinin birinciye mantıksal tabiliğiyle elde edilir.

Cinsiyetin türle ilişkisi, biyologların hâlâ öncü olarak saygıyla andıkları kişiyi –Aristoteles– en çok ilgilendiren sorunlardan biri olmasaydı, buraya kadar söylenenlere gerek olmazdı. Aristoteles'in biyolojik eserleri filolojinin yöntemleriyle incelendiğinde, taksonominin mucidi olduğuna dair yaygın fikrin yanıltıcı olduğu açığa çıkar. Uyku, hareket, solunum vb. üzerine kısa monografileri bir yana, *Parva Naturalia* [Doğa Üzerine Küçük Yazılar] adlı fragmanların, "Hayvanların Tarihi", "Hayvanların Öğeleri" ve "Hayvanların Ortaya Çıkışı Üzerine"nin yazarı olan Aristoteles, hem bir mantıkçı, hem bir anatomiciydi; fakat hiçbir zaman, bugün kullanımda olanın karmaşıklığına ya da ayrıntılılığına yakın bir sınıflandırma sistemi tasarlamadı. Aristoteles'e göre hayvanlar âlemi kollara, sınıflara, familyalara, cinslere ve türlere bölünmemiştir. Dört yüz civarında hayvan türü tanımasına rağmen, o bunları tasvir etmeye ve karşılaştırmaya çalışırken sadece iki kategori kullandı: Cins ve tür, *genos* ve *eidos*. Bu yüzden, Aristoteles'in bir taksonomi inşa ettiğini ya da bunu yapmak için gerekli kavramlara sahip olduğunu söylemek yanıltıcıdır.[18] Yine de, felsefi bir natüralist olarak bilime yaklaşımına sınıflama, düzenleme ve tipolojiler kurma dürtüsünün damgasını vurduğu inkâr edilemez. Olağanüstü olan şey, yeterli

bir terimler dizini ve uygun bir kategoriler hiyerarşisi olmadan da Aristoteles'in sistematik zoolojinin bir biçimini geliştirmeyi başarmış olmasıdır.

Aristoteles için mantığın dili yeterliydi. *Genos* ve *eidos*, bir kez türün cinse dahil edilmesi gereğince tanımlandıktan sonra, seçici ve nispi de olsa etkili bir ayrım ölçütü olarak kullanılabilir hale geldi. Başka bir ifadeyle bütün kuşlar birlikte alındıklarında, biçimlerinin çeşitliliğine göre bir cins (modern adıyla bir *sınıf*) meydana getirirler. Fakat, sözgelişi balıklarla karşılaştırıldıklarında kuşlar bir türü, sıcakkanlı hayvanların çeşitli biçimlerinden birini meydana getirirler. Linnaeusçu taksonomide kuşlar bir sınıf oluştururlar; gözlemcinin bir karşılaştırma nesnesini tercih etmesinin sınıflandırma üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Sınıf, soyut sistemde bir yer, sadece sınıfın hayvanlar âlemindeki yerini tanımlayan bir adla gösterilen bir yer işgal eder. Aristotelesçi sistemde ise, aksine, kuşların bir cins mi, yoksa bir tür mü meydana getirdiklerini belirleyen şey, zooloğun bakış açısıdır. Doğa bilimci "kuşlar"ı çokbiçimli çeşitlilikleriyle ilişki içinde değerlendirirse, bir cinstirler; daha geniş bir kategoriye ait sayarsa, bir türdürler. Aristotelesçi hayvan, sabit bir adlandırmalar kafesine kapatılmamıştır; söz dağarcığı sınırlı da olsa, açıkça sınıflandırma amacıyla tasarlanan bir söylemin nesnesidir.

Platoncu Miras

Aristoteles, büyük bir sentezciydi. *Eidos* ve *genos* kelimelerini, onları anlamla donatmış olan Platon'dan miras aldı. *Eidos*'un ilk anlamı "biçim"dir. Arkaik Yunancada ise "görünür biçim" demekti; fakat filozofların dilinde "anlaşılabilir biçim" anlamına gelmişti. Platon'un "idealar"ı, diyalektiğin yardımıyla iç göz, zekânın gözü tarafından algılanabilen *eide*'dir. *Genos*, doğumu, aileyi, soyu, ırkı ya da daha genel olarak, üreyen herhangi bir grubu gösteren kapsayıcı bir terimdir. Bu iki terim, ayrı olmalarına rağmen, bazen birleştirilirler. Platon'un, *genos* ile *eidos*'un birbirinin yerine geçebilirliğiyle ilgili olarak verdiği çarpıcı örnek, cinsel farklılık sorunuyla ilgilidir. *Timaios*'ta yaratılış mitini yeniden anlattığında, güya başka bir ırk olan erkek ırkıyla (*genos*) birleşen bir kadın ırkını (*genos*) ima eder. Fakat *Devlet Adamı*'nda *genos anthropinon*'u ya da insan ırkını, erkeklere ve dişilere ayrılmış olarak tasvir eder. Bunun ırkı çatallaştırmanın en iyi yolu olduğunu söyler, çünkü iki *eide* ya da tür verir. Bu model, Philon'un Tekvin yorumunda kullandığı yöntemle aynıdır. Fakat Aristoteles'in felsefenin dilini sabitleştirmeye yöne-

lik olağanüstü çabalarından önce yaşayan Platon için *eidos* ile *genos*, sahiden birbirinin yerine geçebilen sınıflandırma terimleridir. *Devlet Adamı*'ndan alınan aşağıdaki pasajı ele alalım: "Deminki ayrımda sence ne gibi bir yanlış yaptık? – Bu yanlış tıpkı, insan cinsini bölümlere ayırırken, bu civar halkının ayrıldığı gibi ayırmak yanlışlığıdır. Burada Helenleri kendi başlarına bir tür olarak ayırıyorlar, aralarında hiçbir bağlılık olmayan, bir dil konuşmayan bütün öbür insan cinslerini bir araya koyuyorlar. Bunların hepsine birden 'barbar' dedikleri için de hepsinin tek bir türden olduğunu sanıyorlar. Yahut da sayıları ayırırken on bin sayısını öbürlerinden ayırarak onu bir cins diye alıyorsun; geri kalanları da tek bir ad altında topladığın için bunların tek bir cins olduğunu söylüyorsun. Halbuki, sayıları tek ve çift olarak veya insan cinsini kadın ve erkek olarak ayırırsan; Lydialıları, Frikyalıları ve öbür kabileleri dünyanın başka kavimlerinden ancak, her biri bir tür olan parçalara bölmek artık mümkün olmadığı zaman ayırırsan, daha iyi, daha mantıklı, bölümleri birbirine daha eşit bir bölme elde etmiş olursun."[19] Demek ki, bir *genos*'u ikiye ayırmak, iki *eide* doğurabilen bir operasyondur; fakat eşit ölçüde iki *gene* de doğurabilir.

Mantıksal hiyerarşi açık değildir. Aslında, bölme sistemi nedeniyle açık olamaz. İkiye bölünen bütünle ilişkide her parçanın ne kadar özerk olduğunu bilmenin hiçbir yolu yoktur. Her parça, *genos*'la ve bölmenin tarzıyla tanımlanır. Öyleyse kadın = insan varlık + dişi; burada dişi, erkeğin karşıtıdır. Kadınlar aynı anda hem insan ırkının bir parçasıdır, hem erkek biçimin karşıtı bir biçimdir; bütünün parçasıdır, fakat öteki parçanın karşıtıdır.

Devlet'te Platon, kendi kusursuz kent modelini zayıflatmakla tehdit eden bir çelişkiden anlam çıkarmaya çalışır: Dişi ve erkek savunucuların homojenliği. *Devlet Adamı*'nda insan ırkını ikiye ayırmanın tek doğru yolunun, onu erkek ve dişi iki türe (ya da cinse) bölmek olduğunu gösteren Platon, şimdi de bu genel bölmenin, kenti meydana getiren somut topluma uygulanamayacağını gösterir. Kadınlar, tıpkı dişi köpeklerin enik doğuranların bir parçası olması gibi, insan ırkının bir parçasıdırlar; bu nedenle, erkeklerle aynı görevleri yerine getirmelidirler. Dolayısıyla onlara özgü olan hiçbir şey yoktur.[20] Diğer yanda, diyaloğa katılanlar, farklı doğaların farklı işleri gerektirdiğini ve kadının doğasının erkeğinkinden farklı olduğunu kabul ederler.[21] Erkekler ile kadınlar aynı mıdır, yoksa farklı mı, bir bütünün parçaları mıdır, yoksa özgül doğalar mı? Bu kararlaştırılamaz soruyla yüzleşen Sokrates, analitik bir sav önerir.

Dişi ile erkek "türlere göre" farklılaştırılmalıdır. Ne var ki, ilk önce uygun bölünme bulunmalıdır. Farklılık, *Devlet Adamı*'nda

olduğu gibi, cinsin ayrımsız bütün yönlerine yapışan genel bir farklılık değil, o anki soruna bağlı olan özgül bir farklılıktır. Burada sorun, kentin örgütlenmesidir. Bu bağlamda, kadın oldukları için kadınlara düşen; erkek oldukları için erkeklerin özel alanı olan herhangi bir şey yoktur. Kent söz konusu olduğunda, erkeğin ve dişinin "doğalar"ı eşit bir şekilde bölüşülmüştür. Sokrates kent ile biyolojik gerçeklik arasına köklü bir ayrım koyar: Siyasal, kendi kanunlarıyla yönetilen özerk bir alandır. Kadın ile erkeğin karşıt oldukları tek alan üremedir: Dişi doğurur, erkek neden olur. Ne var ki, siyasal teori açısından bakıldığında, ne bu ayrım, ne de başka bir ayrım uygundur.[22]

Sokrates, kimi işlevlerin özel olarak kadınlara ayrılması gerektiğini ileri süren bir muhalif tasavvur eder. Geleneksel sağduyunun cisimleşmesi olan bu muhalif, amacı toplumsal cinsiyet ayrımının devlet yönetiminde meşru olmadığını göstermek olan bir tartışmaya dahil edilir. Bir şeye yetenekli olmak ya da yatkın olmak ne anlama gelir? Bir şeyi kolayca yapma yeteneğine sahip olmak; öğretmenlerini hızla geçmek; kendi iradesine itaat eden bir bedene sahip olmak. Toplumsal cinsiyet, kişinin özgül görevlere yatkın olup olmadığını belirler mi? Hayır. Bütün erkekler ve kadınlar çeşitli yeteneklere sahiptirler. Fakat önemli bir koşul vardır: Yetenekli erkek, herhangi bir özel işte yetenekli dişiyi her zaman geçer.

Kısaca, Sokrates şunu göstermiştir: Çocuk doğurma ile neden olmanın ayrı işlevler olduğu biyoloji alanı dışında, cinsiyet insan ırkını bölmenin uygun bir ölçütü değildir. Kişisel yatkınlıkların önemli olduğu sosyal hayatta, cinsiyet belirleyici karakteristik olamaz. Bu nedenle Platon kadınlara eşit hakların bir savunucusu, dişilerin yatkınlıklarını ve yeteneklerini kabul eden bir erkek miydi? Platon'un düşünüşünün büyüsüne kapılalım mı? Kapılırsak, Platon'un bütün insan varlıkların özdeşliğini abartmasının, farklılığı yadsımasının cezasını başımıza dert alırız. Zira bu özdeşliğin içinden, bütün farklılıkların en kötüsü ortaya çıkar: Nicel eşitsizlik, yetersizlik ve madunluk. Toplumun örgütlenmesi söz konusu olduğu ölçüde insan ırkı homojendir, yine de erkek-dişi çatallaşması varlığını sürdürür: Her iki cinsin yatkın olduğu görevleri yerine getirmede erkekler kadınlardan daha iyidir. Kavramsal bir bakış açısından, kadının imajı, sadece sistematik bir şekilde yerilmek üzere yüceltilir. Geleneksel olarak kadınlara ayrılan ve sonuç olarak sadece kadınların üstün olduğu faaliyetlere Sokrates nasıl yaklaşır? Bunları alaycı bir şekilde göz ardı eder.

"Hiçbir insan işi biliyor musun ki, onda erkek her bakımdan kadından üstün olsun! Dikiş dikmekten, çörek pişirmekten, salça yapmaktan söz edip vaktimizi kaybetmeyelim. Kadınlar bu işi iyi becerir, bunlarda kadınlarla yarışmak gülünç olur."[23] Bu ifade ne an-

lama gelir? Sokrates açık açık hafife almaktadır: "Vaktimizi kaybetmeyelim..." Böylece, kadınların fiilen yaptıkları işin özgül mahiyetini yadsır. Kadınlar bu alanlarda haksız bir üstünlük şöhretine sahip oldukları için değil, aslında çok iyi aşçı, mükemmel terzi ve dokumacı oldukları için konuyu tartışmayı reddeder. Hatta, kadınlar bu konularda iyi oldukları için iş değersiz görülür denebilir. Kadınlar dokumacılıkta ve aşçılıkta iyi oldukları için bu faaliyetler hakkında söylenecek bir şey yoktur ve bu nedenle, erkekler için bu becerilere sahip olmak gülünç olurdu. Böylece, bir erkeğin işinin kalitesini teyit edecek bir performans düzeyi, bir kadının işinin kalitesini gösterme ihtimali olunca otomatik olarak önemini yitirir. Katışıksız cinsiyetçi ayrımcılık ifadesinden başka bunu karşılayan bir söz yoktur. Ve Glaukon aynen cevap verir: "Gerçi aşağı yukarı her işte erkek kadından üstündür, ama birçok kadın birçok işte, bazı erkekleri aşar. Toptan bakacak olursak bu söylediğin doğru."[24]

Bu savın sonucu, yetkilerin mantıksal bir yeniden bölüşümüdür. Platon'a göre, siyasal örgütlenmesi söz konusu olduğu sürece insan ırkı, yetenekleri ve işlevleri keskin bir karşıtlık içinde olan iki ayrı gruba bölünmez. Böyle bir bölünmeden kaçınılacaktır. Bunun yerine, insanlar, toplumsal cinsiyetle bir alakası olmayan belli kişisel yatkınlıklarla donanımlı bireyler olarak görülürler.[25] Kent ne bir aileler toplamıdır, ne de biyolojik olarak tanımlanmış iki alt sınıftan oluşan bir sınıftır; bireylerden, yurttaşlardan oluşan bir gruptan başka bir şey değildir.[26] Cinsel farklılık, bireysel değişiklik gereğince yeniden tanımlanmalıdır: Farklı bireyler, belli faaliyetlerde daha fazla ya da daha az beceri göstereceklerdir.

Toplumsal Cinsiyet: Sınıflandırma ya da Üreme

Platon'un *genos* ile *eidos*'u nasıl birbirine karıştırdığını gördük. Sınıflayıcı anlamda bir *genos*, iki *eide*'ye ya da özgül biçimlere bölünebilen bir gruptur. Bu yüzden *anthropos* cinsi iki karşıt biçimi, Platon'un kurallarına göre mantıksal bir çatallaşmanın ürünü olan erkek ve dişiyi kapsar. Ne var ki, başka bir anlamda hem Platon, hem Aristoteles, üreme yoluyla kendi türünü sürdürme yeteneğine sahip bir canlı varlıklar grubunu ya da daha doğrusu üremeyle biçimi korunan bir canlı varlıklar grubunu anlatmak için *genos*'u kullanır.[27] *Genos* tam olarak *genesis*'le tanımlanır. Bu sefer de, *genos*'u tanımlamanın (sınıflayıcı grup olarak ve biçimlerin aktarıldığı yer olarak) iki yolu olduğu için, kolayca karışıklık ortaya çıkabilir: *Genos* seçilen herhangi bir grubun üreyebileceğini tasavvur etmek çok kolaydır. Pla-

ton, Aristophanes'e homoseksüel erkeklerin ikili bir eril *genos*'un üyeleri ve torunları olduklarını ve öteki erkeklere çekici gelmelerinin nedeninin bu olduğunu söylettiği *Şölen*'de, bu ikili anlamdan yararlanır. Böylece *genos*'un geleneksel üreme çağrışımı, bir monoseksüel *genesis* olması gereken şeyin saçmalığına rağmen, baskın çıkar.[28]

Timaios'un antropogonisi, farklı *gene*'lerin peş peşe ortaya çıkışı bakımından açıklanır. İlk önce güya sadece *anthropoi* vardı; *anthropoi*, bütün *andre*'ler ya da erkeklerdi. Başlangıçta insan ırkı, yani *genos anthropinon* hiçbir cinsel bölünme sergilemedi. Daha sonra, bozucu bir başkalaşım kadınlar *genos*'unu dünyaya getirdi. Korkakça davranmış olan erkeklerin ruhları, kadınların bedenlerinde yeniden vücut buldu. Benzer şekilde, öteki temel hayvan familyalarının da –dört ayaklılar, kuşlar ve sürüngenler– metasomatozun, yani beden değiştirmenin sonucu oldukları söylenir. Az meraklı şişman erkekler, ineklerin bedenlerini aldılar. Hafif ruhlu aptallar kuş haline geldiler ve görgüsüzler, toprağı kazımak zorunda kalan sürüngenlere dönüştüler. Aristoteles, bir oğlanın doğumundan çok bir kızın doğumunu eril modelden bir sapma olarak açıkladığında, benzer bir şekilde akıl yürütür. Böylece Platon cinsel farklılığın kökenini, insan tarihinde ilk kusursuzluk durumunun yok olduğu bir ana yerleştirir.[29] Her yeni kusur, yeni bir *genos*'ta cisimleşmişti.

Kadınların kökeniyle ilgili bütün versiyonların en mitik olanı, Hesiodos'un *Theogonia*'sı, tamı tamına aynı muhakemeye dayanır.[30] Başlangıçta ölümlüler, yani *anthropoi*, Ölümsüzler'le, Gök ve Toprak'tan doğan, bazen çatışma halinde birçok aileden oluşan tanrılarla birlikte yaşarlardı. Babasının yerini alan Zeus da dahil Kronos'un çocukları, Titanlar olarak bilinen Uranos'un torunları ve ölümün damgaladığı adamlar, hepsi aynı yerleri ziyaret ederek ve yemeklerini birlikte yiyerek yan yana yaşarlardı. Bazıları ölümlü bazıları ölümsüz canlı varlıkların çeşitli cinsleri, en azından bir bakımdan homojen olan bir toplumda birlikte yaşarlardı: Sınırsız mutluluk egemendi. Fakat bir gün bir kaza oldu. Tanrılardan biri, bir Titan'ın oğlu olan Prometheus, bir şölen için bir öküzü keserken Zeus'a bir oyun oynadı. Prometheus hayvanı uygun bir biçimde kesmek yerine, iyi eti kemik ve kıkırdaklardan sıyırıp aldı, kötü parçaları ve döküntüleri bir yağ tabakasının altına gizledi ve kemik paketini Zeus'a sundu. Olymposlu kabilenin hükümdarı olan büyük tanrı, kuzeninin şakasına fazla aldırmadı ve ateşi Prometheus'tan alarak öcünü aldı. Bu misilleme gaddar tanrıyı cezalandırmayı amaçlamasına rağmen, Prometheus'un hareketinde hiçbir sorumlulukları bulunmayan talihsiz ölümlülere zarar verdi. İnsanlar, Zeus'un kuzeninin ciddiyetsiz davranışının bedelini ödediler. Sonra Promethe-

us alınan şeyi –yokluğunda yemek pişirmenin imkânsız olduğu ateşi– geri aldı ve bu arsız hırsızlıkla Zeus'u bir kere daha kızdırdı. Bu kez Zeus, erkeğe kötü bir hediyeyi –kadını– musallat ederek onu cezalandırmaya karar verdi. Tanrılar, yapay bir yaratık biçimlendirdiler ve bundan kadınlar *genos*'u türedi.[31] Kadın, erkekte arzu iştahını uyandırdı ve bu, hoşnutluğa ve kendi kendine yeterliliğe bir son vermek anlamına geliyordu. Hikâyenin başka bir versiyonunda ilk kadına Pandora denir ve Pandora, kötülüklerle dolu bir kutuyu aptalca açarak kötülükleri dünyaya salmış olur.[32]

Türü ve içeriği ne olursa olsun, bütün bu hikâyelerde, benzer bir anlatı kalıbına rastlarız: Kadınlar lüzumsuz bir öğe, onlar gelmeden önce kusursuzca uyumlu olan bir topluma gereksiz bir eklenti olarak resmedilirler.[33] Kendi başlarına ürüyormuş gibi, bir *genos*, ayrı bir grup oluştururlar. Cinsel farklılığı onlar tanıtmamıştır: Hesiodos'un dişi ilahları, tanrıçalar zaten vardır.[34] Üreme de kadınlardan önce vardır. Kadınların başlattığı şey, kötü davranış ve insan üzüntüsüdür. Dişil, mahrumiyettir. Tersi söylenerek bu kanıtlanabilir. Gerilemeye mahkûm bir bolluk durumunda değil, aşırı yokluk durumunda başlayan antropogonik bir mitte, kadın baştan beri vardır. Bir tufanın insanoğlunu mahvetmesinden ve her şeyin yeniden başlamak zorunda kalmasından sonra, geriye bir çift, bir erkek ve bir kadın kalır; omuzlarındaki taşları fırlatarak insan ırkını yeniden meydana getirirler. Erkeğin fırlattığı taşlardan yeni erkekler, kadının fırlattığı taşlardan yeni kadınlar çıkar. Cinsel farklılığın zaten var olduğu bir dünyanın hayatta kalanları, Deukalion ve Pyrrha, insan ırkını iki cinsiyetiyle yeniden üretirler.

Kadınların zuhuruyla ilgili pek çok hikâyenin ortak özelliği, toplumsal cinsiyet özerkliğidir. Eğer canlı şeylerden oluşan bir gruba *genos* adı verilirse, üreyebilir. Bazen daha ince ayrımcılıklar gerekir. Amorgoslu Semonides'in bir şiirinde, dişi cinsiyet, her birinin bir hayvandan geldiği ve her birinin karakteristik bir kusuru –oburluk, şehvet düşkünlüğü, sadakatsizlik vb.– sergilediği söylenen birçok cinse bölünür. Üreme kapasitesine sahip bir grup olarak *genos*'la ilgili en açık değerlendirmeyi, *Metafizik*'te Aristoteles verir (1024a, 29-30).[35] Fakat Aristoteles üremeyi ele alırken, basitçe *genos*'un etimolojisine dayanmaz. Teorik bir konuyu gündeme getirir: Biçim ve üreme kavramları açısından cinsel farklılığın önemi nedir? Başka bir ifadeyle, bir *genos*'un üreme kapasitesine sahip bir grup olarak tanımlanması olgusu, monoseksüel bir *genos* ihtimali hakkında hiçbir şey anlatmaz. *Genos*'u iki ayrı biçime ayırmadan, cinsel farklılığı *genos* kavramına dahil etmenin (*genesis*'i korumak için) bir yolu bulunmalıdır. Bu, sonuçları izlenmeye değer sıkı bir taleptir.

Cinsel Farklılık Özgül müdür?

Aristoteles'in terminolojisinde soru şudur: Erkekler ile dişiler arasında bir tür farklılığı (*kat'eide*) var mıdır? Soru, *Metafizik*'in onuncu kitabında, nesneler arasındaki ilişkilerin çeşitleri üzerine düşünme sürecinde gündeme gelir.[36] Aristoteles'e göre varlıklar arasında iki tip farklılık vardır: Özsel ve rastlantısal. Özsel farklılıklar biçim farklılıklarıdır; rastlantısal farklılıklar ise benzer tözlerle ilgilidirler. Bir adam ile bir at biçim olarak farklıdır; Beyaz bir adam ile Siyah bir adam arasındaki fark ise rastlantısaldır. Renk, madde ve boy rastlantısal yüklemlerdir, bir nesnenin kimliğini, özsel varlığını (*ousia*) değiştirmeyen bir farklılıktır. Böylece eril ve dişil sorunu, töz, biçim ve rastlantı arasındaki ilişkiyle ilgili uzun bir tartışmanın, Aristoteles'in teorik ilgilerinin temelinde bulunan bir tartışmanın hassas bir noktasında ortaya çıkar. Aslında bu, hakiki bir aporia'dır.

Aristoteles, Platon'un yapmış olduğu ve daha sonra Philon'un yapacağı gibi sorunu hafifsemekten çok, cinsel farklılığı bir biçim farklılığı saymanın doğru olup olmadığını sorar. Cevabı olumsuz olacaktır; fakat nedenleri, bugün önerilebilecek olanlardan çok farklıdır. Türün üreme bakımından çağdaş tanımı karşısında, cinsel farklılığın tür farklılığı olamayacağını görmek kolaydır. Aristoteles böyle bir cevap verebilmiş olsaydı, soruyu ortaya atmaya değer görmeyebilirdi. Konuyu gündeme getirir, çünkü *eidos* kavramı üreme hakkında hiçbir şey içermez: İntikal etmesinden bağımsız olarak, *kimliğe* işaret eder. Özdeşlik, *genos*'un içinde, cins-silsilesi içinde sürdürülür.

Filozofun kuşkusu, bu nedenle anlamlıdır. *Eidos* kavramında, aygır ile kısrağın, boğa ile ineğin ve erkek ile kadının farklı türde hayvanlar olduklarını söyleyen hiçbir şey yoktur. Biçimin, karşılaştırmanın tek temeli olduğu yerde, sorun, özsel farklılığın mı, yoksa rastlantısal çeşitliliğin mi ele alındığı sorunudur.

Renk gibi bir yüklemde, bu yüklemin yol açtığı farklılıkların neden ikincil önemde olduklarını açıklamak zor değildir. Fakat cinsel farklılık, kendi kendine üreyebilen çok azı dışında, bütün hayvanları etkiler. Böyle bir benzemezlik, salt bir tesadüf olarak açıklanabilir mi? Cinsel farklılık, boy değişikliğine de benzemez: Her türdeki bireylerin yarısı, öteki yarısından bu temel yanıyla farklıdır. Köpek ile kancık arasındaki farklılık, köpek ile erkek arasındaki farklılıkla nasıl ilişkilenir? Cinsiyetler arasındaki morfolojik farklılık, erkek ile dişi arasında bir tür farklılığının, özsel bir farklılığın var olduğuna dair inancı haklılaştırır mı? Aristoteles'i kendi alternatifi huzursuz eder. Dişi-erkek çatışkısı rastlantısal

olamayacak kadar önemlidir, fakat tözsel sayılmaya yetecek kadar değil. Seçim o kadar zordur ki, Aristoteles, fiilen bundan kaçmaya çalışır.

Erkek ile dişi arasındaki farklılığın, hem "madde"yle hem "cisim"le ilgili olduğunu söyler. Bu kadar açık. Erkeklerle kadınların fiziksel olarak farklı olduklarını kimse inkâr edemez. Fakat bunu ampirik bir hüküm olarak görmek, Aristoteles'in düşüncesini ve cinsiyet bilmecesine getirdiği çözümün anlamını yanlış anlamaktır. *Metafizik*'in yazarı, aleni bir olguyu gözlemlememektedir. Daha çok, bir *diaphora*'nın statüsünü ya da kısıtlayıcı bir soyut şemanın bağlamı içinde farklılığı araştırmaya çalışır: Farklılığın özgül mü, rastlantısal mı olduğunu. Maddenin (*hyle*) tek belirleyici faktör olduğu söylenseydi, o zaman cinsel farklılık bronz bir yüzük ile demir bir yüzük arasındaki farklılığa benzerdi, bir oylum ve dokubilim sorunu olurdu. Bu durumda cinsel iki-şekilliliği (dimorphism) açıklamak imkânsız olurdu. Bu nedenle Aristoteles, erkekler ile dişiler arasındaki farkın hem bir madde sorunu, hem bir cisim sorunu olduğunu söylediğinde, maddeye biçimsel, anatomik ve fizyolojik bir çağrışım ekliyor. İki-şekillilik korunur; fakat bir ölçüde *eidos* dünyasından gizlice kaçırılma pahasına. Aristoteles için biçim, canlı bir cismin biçimi değilse, nedir? Bir beden, anatomik ve fizyolojik yapısıyla, yani biçimiyle tanımlanan bir organizma değilse, nedir? Kuşlar ve balıklar, cisimlerinin yapısal farklılığının gösterdiği gibi, farklı türlerdir. Demek ki, eril ile dişil arasındaki farklılık ne rastlantısaldır, ne de özsel, ikisinin muğlak bir bileşimidir.

Cinsel Farklılık Jenerik midir?

Eidos kavramı, üreme hakkında hiçbir şey varsaymaz ve morfolojik bir ölçüte tabidir. Dolayısıyla, görünüşe göre Aristoteles'i verili bir tipin erkeklerini ve dişilerini iki özerk biçim olarak görmekten alıkoyan hiçbir şey yoktur. Neden böyle yapmayı reddeder? Çünkü, iki cinsiyet *genesis* amacıyla veya başka bir açıdan bakıldığında "aynı biçime sahip varlıkların sürekli üremesi" olarak tanımlanan *genos* için vardır. Bu nedenle her *genos*, üremenin zorunlu bir koşulu olarak her iki cinsiyeti kapsamalıdır. Fakat her *genos*'un içinde, bireyden bireye intikal eden sadece bir tek biçim olabilir. Bir *genos*'un sadece bir kimliği vardır. Aristoteles için bu teorik bir sınırlamadır. *Genos*'un sınıflayıcı tanımından ayrı olarak "genetik"le başlanırsa, bir *genos*'u iki *eide*'ye ayırmak imkânsızdır. Geriye dönüp bakarak, Aristoteles'in *genos*'un modern endogami gereğince tanımına neden

ulaşamadığını sorabiliriz. Cevap şudur: *Genos*'u biçim gereğince tanımlamakta ısrar etmiştir.

Bir *genos* iki cinsiyetten ibarettir, fakat sadece bir biçime sahiptir. İki cinsiyet, bir tek biçimin, benzersiz *eidos*'un aktarılmasına imkân verir. Tek bir biçim için iki cinsiyet: Şüphesiz, sadece tek bir cinsiyet olsaydı, her şey daha basit olurdu. O zaman, üreme hakikaten kimliğin bir bireyden diğerine doğrusal intikali olurdu ve cinsel farklılık kavramını açıklamaya gerek olmazdı. Hesiodos, Semonides ve Platon, hepsi işlerin bu basitlikte olmasını ve *genos*'un bir bakıma mucizevi bir şekilde kendisini devam ettirebilir bir erkekler ya da dişiler ailesi olmasını isterdi. Aristoteles, bu isteğe teorik bir temel kazandırır. İki cinsiyetin ampirik varlığına rağmen, herhangi bir *genos*'ta sadece bir biçimin, babanın biçiminin, sonraki kuşağa intikal ettiğini ileri sürer. Üremeden vazgeçmeden *genos*'un biçimsel birliğini elde tutmak için, Aristoteles indirgemeci bir cinsel farklılık görüşünü benimser. Bu görüşü iki şekilde geliştirir: Cinsel farklılığı, nicel eşitsizliğe indirgeyerek ve eril norma göre bir yoksunluk gereğince olumsuz bir şekilde tanımlayarak.

Daha Çok ve Daha Az

Aristoteles, hayvanlarla ilgili incelemesinde dişi bedenlere epeyce yer ayırır. Dişiler, kendiliğinden üremeyle, yani nemli topraktan ya da ayrışan maddeden doğmamış bütün türlerde vardır. Dişi karakteristikler iki şekilde tasvir edilir: Erkekle analoji yoluyla ve madunluğu erkek bedeniyle karşılaştırarak. Bir kere, erkek ile dişinin benzemezliği, bir uygunluk meselesidir: Erkeklerin bir penisi varsa, dişilerin de, "erkeklerde her zaman iki testis olması gibi, her zaman çift olan" bir rahmi vardır.[37] Erkek, başka bir hayvanı dölleyebilen bir hayvandır; dişi ise doğurabilen bir hayvandır. "Demek ki, her cinsiyet belli bir potansiyelle ya da belli bir eylemle tanımlandığına ve her faaliyet uygun araçları, yani bedenin işlevleri bakımından organları gerektirdiğine göre, çocuk doğurma ve çiftleşme için de mecburen ayrı organlar olmalıdır; dişi ile erkek arasındaki farklılığın nedeni işte budur."[38] Demek ki, Aristoteles, genital iki-şekilliliği iki doğurma tarzının –kendi içinde ve başkasında– anatomik bir sonucu olarak açıklar.

Fakat dişi beden yetersizliğin, zayıflığın ve eksikliğin göstergelerini de sergiler.[39] "Dişi daha az kaslıdır ve bedeninin eklemleri daha az barizdir. Tüylü türlerde, tüylü olmayan türlerde tüyün yerini alan şey gibi, dişinin tüyü daha incedir. Dişilerin tenleri de erkekle-

rinkinden daha yumuşaktır; dizleri birbirine daha yakındır ve bacakları daha incedir. Ayaklı hayvanlarda dişinin ayakları, erkeklerinkinden daha küçüktür. Dişinin sesinin erkeğinkinden daha kalın olduğu türler dışında, sese sahip bütün hayvanlarda dişinin sesi her zaman daha zayıf ve daha tizdir. Doğal olarak savunma amaçlarına uygun kısımlara –boynuz, pençe ve bu türden diğer kısımlar– belli türlerin erkeklerinde rastlanır, fakat dişilerinde rastlanmaz. Bazı türlerde bu kısımlar her iki cinste de vardır, fakat erkekte daha güçlü ve daha gelişkindir."[40]

Dişi doğal olarak silahsız ve kendini savunamaz durumdaysa, dişi beyin de küçüktür: "Hayvanlar arasında insan, kendi boyuna oranla en büyük beyne sahiptir ve insanda erkeğin beyni, hacim olarak dişininkinden daha büyüktür. . . . İnsanın kafatası kemiklerini birleştiren dikişlerin sayısı diğer hayvanlardakinden daha fazladır ve aynı nedenlerle erkeklerinki de, kadınlarınkinden fazladır: Öyle ki, bu bölge ve özellikle büyük beyin daha kolayca nefes alabilir."[41] Dişinin bedeni, çocuğunki gibi, eksiktir ve kısır bir erkeğinki gibi, ersuyu üretmez.[42] Doğuştan hastalıklı dişi bedende, düşük ısısı nedeniyle gebelik dönemi daha uzundur; fakat "ister insan yapımı bir eser, ister doğal bir organizma olsun, küçük olan her şey daha hızlı son bulduğu" için daha hızlı bir şekilde yaşlanır.[43] Bütün bunlardan bir öncül çıkar: "Dişiler, doğaları gereği [erkeklerden] daha zayıf ve daha soğukturlar ve doğaları, doğal olarak kusurlu sayılmalıdır."

Böylece, dişinin kusurlarının nihai temeline geliyoruz: Bizzat dişil doğa. Dişi yetersizdir. Bütün karakteristikleri bir eksikliğe işaret eder. Aristoteles hayvanları hep oylumlarına göre karşılaştırdığına göre, dişinin en azından erkekten daha büyük memelere sahip olmakla hesaba katılacağı düşünülebilir. Fakat hayır, aniden farklı bir ölçütü tercih eder: Dokunun sağlamlığı ve katılığı ölçütünü. Erkeğin göğüsleriyle karşılaştırıldığında dişinin memeleri süngerimsi yumrulardır; her zaman yumuşaktırlar, sütle dolabilirler, fakat hızla boşalırlar.[44] Erkeğin eti sıkıdır; dişininki gözenekli ve nemlidir. Bu yüzden memeler bile, dişi yetersizliğinin bir işaretidir. Erkek ebeveyndeki bir güçsüzlükten ötürü dişi doğan kadın, kendi güçsüzlük biçimini, "doğasının soğukluğu nedeniyle özel olarak hazırlanmış bir besleyiciyle [kanlı yaratıklarda kan, kansızlarda ona benzer bir şey] spermi pişirmeye" uygun bir biçimi sergiler.[45]

Erkekle karşılaştırma, dişi bedenin iki yönünü ortaya çıkarır: Sadece değişiklik halinde denklik değil, yetersizlik, üstün bir modele uyum gösterememe. Aristoteles şunu söylerdi: Dişi beden, azın çoktan farklı olması gibi, erkek bedenden farklıdır. Cinsel eşitsizlikle ilgili bu nicel ölçünün önemi küçümsenmemelidir. Aristoteles'e göre,

daha küçük ile daha büyük arasındaki fark kesin bir şeydir, iki kuşu ya da iki balığı ayıran farktır, bir serçe ile bir kartal arasındaki ya da sözgelişi bir golyan balığı ile levrek arasındaki farktır. Başka bir ifadeyle, aynı *genos*'un hayvanları arasındaki bir farktır. Biyolojide başka bir farklılık türü vardır: Analoji farkı. Kuşlar ile balıklar arasında soluma, sindirim, hareket vb. doğal işlevlerin farklı, fakat karşılaştırılabilir organların ortaya çıkmasına neden olmasını sağlayacak ölçüde bir analoji vardır. Balığın ağzı, kuşun gagasına tekabül eder; balığın yüzgeçleri, kuşun kanatlarına tekabül eder. Her cinsin kendi anatomisi vardır; fakat bu anatomi, bütün hayvanların ortak işlevleri tarafından "özel olarak" belirlenir. Her cinsin içinde nicel farklılık vardır; fakat analoji, bir cinsi diğerinden biçim bakımından ayırt eder.[46]

Bu bağlamda, cinsel farklılık *Metafizik*'teki kadar sorunludur. Üreme bütün canlı varlıklarda ortak doğal bir işlev ise o zaman cinsiyetlerin sayısının, ayrı fakat benzeşik anatomilerin sayısıyla bire bir denklik içinde olması beklenir. Penis ve testisler, rahim boynu ve rahmin benzeri –özdeş bir işlevin ayrı, fakat eşdeğer cisimleşmeleri– değil midir? Aristoteles üreme organlarını tartışırken, neredeyse, erkek ile dişi biçim olarak farklı oldukları ve bu nedenle iki özerk cins sayılmaları gerektiği sonucuna varmak zorunda kalır. Fakat cins, bir biçimin üremesi açısından tanımlandığında, böyle bir sonuç kabul edilemez. Aristoteles, *aporia*'yı hiçbir zaman açıkça ifade etmemesine rağmen, cinsel iki-şekilliliğin biçimsel bir farklılıktan çok nicel bir farklılık meselesi, bir daha çok ve daha az meselesi olduğunda ısrar ederek sorunu çözmeyi başarmıştır. Dişi ve erkek bedenleri, tek bir biçimin nicel çeşitleri, *genos* içinde üreyen *eidos* olarak resmetmiştir.

Soğuk Bedenin Zayıflığı

Cinsel iki-şekilliliği nicel farklılığa indirgemek, Aristotelesçi sistemin mantığına uygundur. Üreyen varlık olarak *genos*'un birliği korunur. İki cinsiyet, fakat sadece bir, bölünemez (*atomos*) biçim vardır. Bir dizi tanımlayıcı ifadenin –dişi küçüktür, zayıftır ve kırılgandır; daha az dişi ve üst kafatasında daha az dikiş vardır; sesi daha zayıftır vb.– basitçe birbirine eklenmesiyle *reductio ad unum* başarılmaz. Doğa bilimci tarafından dikkatle gözlemlenen bu ayırıcı özellikler, sakat bir *physis*'in ya da doğanın epifenomenleridir. Kadınların bedeni neden küçük ve kırılgandır? Çünkü metabolizmalarını ya da Aristoteles'in ifadesiyle "pişirme"lerini zayıflatan yaşamsal ısıdan

yoksundurlar. Aynı yoksunluk, âdet kanaması kusurunu da açıklar. "Daha zayıf bir organizmada, kaçınılmaz olarak daha fazla tam pişmemiş kan tortusu vardır."[47] Ayda bir kere dişi bedenden boşalan şey, bu tortudur.

Âdet kanaması, dişi bedenin soğukluğunun başka bir göstergesidir. Ne var ki, gebe kalmaya ve dolayısıyla üremeye dişinin katkısı olduğu için, herhalde en önemli göstergedir. Âdet kanı spermin benzeridir, fakat pişmediği için kusurlu spermdir. Ersuyu, organizmanın dokularının nihai besin biçimi olan kanın pişmesiyle ürer. Yaşamsal ısısı sayesinde erkek, kanı sperme dönüştürebilir. Dişi ise aksine, bu dönüşümü sağlamaya yeterli enerjiden, *adynamia*'dan yoksunluğuyla nitelenir.

Sperm ile âdet kanının karşıtlığı, erkek ile dişi arasındaki telafi edilemez farklılığı gösterir. Yine de ikisi benzeşiktir: Âdet kanaması dişi için ne ise, sperm de erkek için odur. Her ikisi de kanın pişmesinin sonucudur; fakat erkek bu pişirmeyi sonuna kadar götürebilir, dişi götüremez. İki töz, sadece tek bir süreçteki iki ayrı aşamanın ürünleri gibi farklıdır. Bunun kanıtı, yeterince pişmemiş spermdeki kan izlerinde görülebilir. Sperm üretimiyle ilgili bu teori Aristoteles'e ait değildir. Söz konusu teoriyi, kaynağından söz etmeksizin Apollonialı Diogenes'ten almıştır. Yararı açıktır: Aristoteles'in nitel bir farklılığı nicel bir farklılık olarak sunmasına imkân verir. Aristotelesçi sistemde merkezi bir öğe haline gelmek üzere, teoride başka bir işlev daha üstlenir: Kanın sperme metamorfozunda, metafizik bir dönüşüm gerçekleşir. Boşalmadan hemen önce cinsel birleşme deviniminin neden olduğu hızlı pişme, kan tortusu ile türevi arasında mutlak bir kopukluk yaratır. Artık sperm ruha, biçime ve bir hareket ilkesine sahiptir.

"Erkeğin üretici ve hareket ettirici ilkeye, dişininse bedensel ilkeye sahip olması koşuluyla erkek ve dişi, üremenin ilkeleri olarak önerilebilir."[48] Aristoteles'in genetik üzerine eserinin tamamı, "Peri zoon geneseos"un (Hayvanların Ortaya Çıkışı Üzerine) başında öne sürülen bu bölünmenin ayrıntılandırılmasıdır. Bu "ilkel genetik"in[49] ilginçliği, dayandığı aksiyomlardan çok savın aldığı biçimle alakalıdır. Biraz önce aktarılan cümleye dikkatle bakalım. Üremenin, yani *genesis*'in iki ilkeye dayandığı söylenir. Erkek "üretici ve hareket ettirici" ilkeye, dişi "bedensel" ilkeye sahiptir. Oyun oynanmıştır: Üremede sadece bir ata, *arche geneseos*, yani baba vardır. İki ilke olduğunu ifade etmesine rağmen, Aristoteles gerçekte sadece biriyle ilgilenir: Dişi, sadece maddi malzemeyi, âdet kanamasını sağlamak için vardır. Annelik, esasında erkeğe dayanan bir sürece beslenme ve fiziksel destek sağlar.

Baba, atadır; çünkü onun spermi üçlü bir kuvvete (*dynamis*) sahiptir: Bir ruh ilkesi (*tes psuches arche*), bir hareket ilkesi (*arche kineseos*) ve bir biçim ilkesi (*arche tou eidous*). Duyarlı ruh, yani hayvanın temel duyarlığı, "erkeğin tam özü", spermde vardır. Üremeyi erkek başarır; çünkü, "ya doğrudan ya da ersuyu yoluyla duyarlı ruhu yerleştiren" odur. Sperm, tamamen piştiği için, doğuştan sıcak ve pnömatiktir; bu nedenle psişik ilkeyi taşıyabilir. Baba, böylece ruhu embriyona nakleder. Sperm "hareket"e, sadece fiziksel değil biyolojik olan harekete de sahiptir. "Ersuyu, atanın ona dayattığı harekete sahiptir", çünkü kanın tortusudur ve kan, bedeni besler. Sperm kanın gücünü, bedeni büyütmek ve sonucu embriyona taşımak üzere miras alır: "Sperm bir tortu olduğu için ve işlenmiş besin parçaları [kan] bedenin her yerine dağılırken bedenin büyüme hareketiyle özdeş bir hareket sperme can verdiği için, uterusa girdiğinde, dişinin tortusunu pıhtılaştırır ve kendi canlandırıcı devinimini o tortuya katarak harekete geçirir." Embriyonun gelişimi, böylece, babanın gelişimine bağlanır. Sperm basitçe bir hayat aktarma aracı ya da fizyolojik gücün bir vektörü değildir; biçim ilkesine sahiptir. Çocukların ebeveynlerine benzemelerinin nedeni budur.

Biçim ya da *eidos*'un değişmezliği, üremenin özsel bir niteliğidir. Spermin hareketi, sadece maddeye uygulanan kör bir itici güç değildir. Bir biçim üreterek kendisini embriyonda sürdürür: "Doğanın hareketi bizzat üründe [embriyon] mevcuttur ve aktif biçimi kendi içinde barındıran başka bir doğadan gelir." Büyüme gücü, etkilenen maddenin ereği olan babadan çıkar. Bu maddeden atasına benzeyen bir şey çıkacaktır. Gebelik nasıl olur? "Âdet kanının tohum içeren tortusu uygun biçimde pişmişse erkekten gelen hareket, onun uygun biçimi almasına neden olur." İnsan yapımı nesnelerin imalatında zanaatkâr, maddeye bir devinim aktararak belli bir şekil ya da biçim (*morphe, eidos*) yaratan bir aracıdır. Benzer şekilde, döl üretiminde de erkek, biçimi ve hareket ilkesini sağlar. "Ersuyu sanatçının işlevini yerine getirir, çünkü muhtemel bir biçime sahiptir." İntikal, süreklilik, biçimdeşlik: Erkek erkeği meydana getirir. "Callias ile Sokrates, aynı şey olmayan madde bakımından atalarından farklıdırlar, fakat biçim bakımından özdeştirler; çünkü biçim bölünmezdir." Ata ile evlat farklı fiziksel biçimlere, fakat aynı "özgül" biçime sahiptir.

Baba, türün modelini, kaderi bir *genos* içinde intikal etmek olan benzersiz biçimi cisimleştirir ve nakleder. Aktif demiurg* olan ba-

* Platon'un felsefesinde dünyanın yaratıcısı; Gnostiklerde Tanrıdan sonra gelen varlık. – ç.n.

ba, çocuğu kendi suretinde meydana getirir. Fiziksel bir yer, bir tür atölye olan annenin bedeni üzerinde çalışır. Annenin bedeni aynı zamanda atıl maddedir: "Yoksun olduğu tek şey, ruh ilkesidir." Hareket yeteneğinden yoksun ve kesinlikle pasiftir: "Dişi, dişi olarak, pasif bir öğedir." Onun zorunluluğu, erkeğin biçimini almak ya da kabul etmektir. Onun âdet kanı hiçbir *psyche*, hiçbir *kinesis*, hiçbir *eidos* içermez. *Adunamia*'nın, pişirme için ısı yetersizliğinin bir ürünüdür ve bu nedenle *pneuma*'dan, hayat veren sıcak havadan yoksundur. Hammaddedir, üreme sürecinin en eski malzemesi, *prote hule*'dir: "Dişi, dişi olarak, pasif bir öğedir ve erkek, erkek olarak, aktif bir öğedir. Devinim ilkesi erkekten çıkar. Bu nedenle, her terimi uç anlamında, yani birini aracı ve motor, diğerini nesne ve kımıldatılan şey olarak alırsak, bunun tek ürünü, bir yatağın marangoz tarafından ve ahşaptan meydana getirilmesi ya da kalıp balmumunun erimiş mumdan ve kalıptan yaratılması gibi meydana gelir."[50] Zanaatkârlığa ilişkin bu benzetmeler, Aristoteles'in üremede kadının kanına hangi rolü verdiğini açıkça gösterir.

Maddi Öz ve Beden

"Erkek, biçimi ve devinim ilkesini; dişi, bedeni ve maddi özü sağlar." Bu önerme "Peri zoon geneseos"un ta başından itibaren, cisim ile maddeyi *Metafizik*'tekiyle aynı şekilde ilişkilendirir. Bedenin dişilerin kan tortusundaki varlığının, Aristoteles'in birçok kez sözünü ettiği bu varlığın önemi nedir? Aristoteles, "Embriyonun parçaları maddi özde potansiyel olarak vardır" diye iddia eder. Üstelik, "dişi bileşen de, bütün parçaları fiilen olmasa da potansiyel olarak barındıran bir tortudur. Erkeği dişiden ayıran parçalar, dişi bileşenin potansiyel olarak barındırdığı parçalar arasındadır". Burada Aristotelesçi *soma* ya da beden kavramını anlama güçlüğüyle karşılaşırız. Bedeni biçiminden, anatomik bir ayrılık algılamasından ayrı kavramsallaştırmak imkânsız gibi görünür. Aristoteles, bedeni ve maddi özü *eidos*'la karşılaştırır. Embriyonun gelecekteki bedeninin parçaları, cinsel parçalar da dahil, annenin bedeninin tortusunda potansiyel olarak zaten vardır; bu nedenle sürekli gelişim mümkündür. Gelişme olduğuna göre, gelişme mümkündür. Bir hayvan, zaten var olan parçalara yenilerini ekleyerek değil, dişi cisimde zaten asli olarak var olan imkânları geliştirerek büyür. "Var olması potansiyel olarak mümkün olan bir şey, yeterince enerjik, harekete geçirici bir gücün etkinliği olmadan bunu başaramaz. Keza bu zorunlu güce sahip olan harekete geçirici etki, herhangi bir öz üzerinde et-

kili olamaz, tıpkı marangozun ahşap dışında herhangi bir şeyden dolap yapamaması ya da bir dolabın, marangoz olmadan ahşaptan meydana gelememesi gibi." Dişi tortunun gelecekteki yetişkinlerin parçalarını barındırdığı iddiası, bize gelecekteki yetişkinlerin doğası hakkında bu tortunun canlı bir yaratığa dönüşme potansiyeline sahip olduğundan başka hiçbir şey anlatmaz.

"Dişinin tortusu, potansiyel olarak, doğası gereği hayvan ne olacaksa odur; çünkü bütün organlar, fiili biçimde değil potansiyel biçimde vardırlar, her parça biçimlidir, çünkü bir aktör bir nesne üzerinde etkili olduğunda . . . biri aktif, diğeri pasiftir."[51] Böylece dişi maddi özü, erkek ise devinim ilkesini sağlar. Bu pasaj özellikle açıktır: Âdet kanı, embriyonun bedeninin parçalarını barındırır, yine de salt maddi özdür.

Simetrinin Önemi

Aristoteles beden, maddi öz ve pasifliğe karşı, ruhu, biçimi ve hareketi olumlar. Toplumsal cinsiyet sorunu –üreme ve biçimsel özdeşlik gereğince bir *genos* tanımı karşısında, nicel değişiklik olarak cinsel farklılığın açıklanış şekli– dişilin hep olumsuzluk, biçim bozukluğu ya da yoksunluk olarak nitelendiği bir dizi çatallaşmaya yol açar.

Hesiodos, Semonides ve Platon'da özerk, monoseksüel bir soy olarak mitik bir *genos* kavramı bulduk ve Aristoteles'te kavramın metafizik bir indirgemesini fark ettik. Fakat kadınlarla ilgili Antik düşüncenin ilgiye layık başka bir esası daha vardır: Pozitif bir bilgiyi, *ikili* bir üreme ilkesi ihtiyacıyla uzlaştırmaya çalışan hekimlerin düşünceleri. Artık ne kendi kendine yeterli cinsiyetler, ne de erile indirgenen dişil vardır. Erkek ile dişi, daha çok simetrik kategorilerdir.

Knidoslu hekimlere göre, kadınlar erkek spermine benzer tohum içeren bir sıvı üretirler. Bu sıvı, bütün bedensel öz-sıvıların bir tür yoğunlaşmış özüdür. Erkekte boşalmaya yol açanla tamı tamına aynı koşullar altında, rahim boynu tarafından salgılanır: "Kadınlarda cinsel ilişkide, cinsel organlar okşandığında ve rahim harekete geçtiğinde, rahim, bedenin geri kalan kısmına haz ve ısı veren bir tür gıcıklanmaya yakalanır. Kadın da, bazen rahmin (nemli hale gelen) içine, bazen rahmin dışına (rahmin ağzı, olması gerekenden daha büyükse) bütün bedeninden boşalır."[52] Böylece, dişi beden üremeye aktif bir şekilde katkıda bulunur; gebelik, mekanik bir karışma sürecinin sonucudur. Embriyonun cinsiyeti, iki katkının nispi gücü tarafından belirlenir: "Bazen dişi salgı güçlüdür, bazen de erkek sal-

gı. Kadın gibi erkek de hem erkek hem dişi tohuma sahiptir. Embriyon, daha güçlü tohumdan gelmelidir." Erkek ile dişi, güç bakımından farklıdır ve bu farklılık niceldir ya da Aristotelesçi terimlerle "daha çok ve daha az meselesi"dir. Her iki cinsiyet de, daha güçlü ya da zayıf bileşenlere sahip, "hermafrodit"* tohum içeren bir cevhere sahiptir. Güçlü-erilin zayıf-dişile oranı, her karışıma göre değişir ve çocuğun cinsiyeti, bu bileşimsel değişim tarafından belirlenir. "İşleyiş şöyledir: Daha güçlü tohum her iki eşten de gelirse, [embriyon] erkektir; daha zayıf tohumsa [embriyon] dişidir." Görünüşe göre belirleyici faktör, eril tohumda asli olarak var olan güç değil, kitledir (*plethos*). "Zayıf tohum güçlüden daha bolsa, zayıfın hâkim olduğu ve zayıfla karışan güçlü tohum, dişi [embriyona] dönüşür; fakat güçlü tohum zayıftan daha bolsa, zayıfa hükmedilir ve erkek [embriyona] dönüşür."

Bu model, dişi ile erkeğin simetrisiyle ayırt edilir. Her iki ebeveyn de atadır ve bir tohumun diğerine karşı nicel üstünlüğü, daha büyük kitlede oluşu çocuğun cinsiyetini belirler. Başka bir ifadeyle bu model, cinsiyetin belirlenmesinde iki cinsiyetin tözsel eşitliği ile erkek üstünlüğünün kabulü (spermin gücünde) arasında bir uzlaşma gibi görünür. Eninde sonunda belirleyici faktör tesadüftür. Acaba hangi tip tohum daha bol olur? Daha güçlü spermden daha büyük kitlede olmak koşuluyla –çoğunlukta olması koşuluyla– daha zayıf sperm üstün gelebilir. Siyasal dilin kullanılması bizi konudan uzaklaştırmıyor; zira demokratik siyasette *plethos*, çoğunluk demektir.

Toplumsal Cinsiyet İhtimali

Ne var ki, bu metindeki en ilginç kelime hâkimiyeti ifade eden *kratein* fiilidir. Bu kelime, siyasi bir tartışmada bir kanaatin diğerine baskın çıkması anlamında "üstün gelmeyi" ifade eder. *Kratos*, çatışmayla kazanılan bir güçtür ve çoğunlukla zaferle eşanlamlıdır. Cinsel belirlenim meselesiyle daha yakından bağlantılı olan bağlamlarda ve özellikle Aiskhylos'un *Hiketides*'inde (Yalvarıcı Kadınlar) Kratos, Danaos'un elli kızının, evliliğe zorlamak amacıyla kadınları kovalayan elli erkek kuzenin ordusu karşısında kazanmayı umdukları zafere işaret eder: "İon'un hastalıktan kurtulması, sağaltıcı bir elle korunması ve şefkatle iyileşmesi gibi, Tanrı Zeus, bizi kötü bir evlilikten ve kötü bir kocadan esirgesin. Biz kadınlara güç versin [*kratos nemoi gynaixin*]."

* Hem erkek, hem dişi organları ya da görüntüsü olan. – ç.n.

Bir ailenin cinsiyete göre bölündüğü *Hiketides*'te, umut edilen zaferi ifade etmek için kullanılan kelime, tıp literatüründe bir cinsiyetin diğerine üstünlüğünü ifade etmek için kullanılan kelimeyle aynıdır. Bunun, kanunların otoritesini ifade etmek için kullanılan bir kelime olduğu da anlaşılıyor: "Merhum, vasiyette bulunmamışsa ve geride kızları kalmışsa, miras kız evlatlarla beraber el değiştirir. Hayatta çocuğu yoksa, bir sonraki sırada yer alan en yakın akrabalar onun malının sahibi (*kurioi*) olur: Bu akrabalar; varsa aynı kandan kardeşlerdir ve bu kardeşler de ölmüşse onların çocukları babalarının payını miras alır. Kardeşler ya da kardeşlerin çocukları yoksa [metinde boşluk] onların çocukları da aynı kurala göre miras paylarını alır. Belirli bir soydan erkekler ve erkeklerin çocukları, doğuma göre daha uzak olsalar bile, önceliğe (*kratein*) sahiptirler. Kuzenlerin çocuklarına kadar baba tarafında hiçbir akraba yoksa, anne tarafındaki ebeveynler aynı kurala göre mirasa sahip olurlar. Her iki taraftan da bu derecede bir akraba yoksa, baba tarafındaki en yakın akraba mirasa sahip olacaktır (*kurios einai*)."[53]

Bu metin, *ab intestato* [vasiyetnamesiz] mirasla ilgilidir. Kanun, doğrudan erkek vârislerin yokluğu durumunda mülkün ve aileye mensup kız çocukların ne olacağını gösterir. Merhumun hem anne tarafından, hem baba tarafından beşinci derece akrabalarına kadar öncelikler saptanır. Bütün durumlarda ölçüt aynıdır: Erkek dişiden önce gelir. Erkeklik, yakınlıktan daha önemlidir: Merhumun erkek kardeşi, ona kız kardeşinden daha yakın değildir; fakat erkek kardeşin önceliği vardır. Üstelik, anne soyundan torunlar, her zaman baba soyundan torunlardan sonra gelirler: Merhumun erkek kuzeninin kızı, anne bir baba ayrı bir üvey kardeşten ya da dayıdan önce gelir. Bu şekilde tanımlanan akrabalar çemberi içinde potansiyel bir vâris yoksa, muhtemel vâris adayları, sadece baba tarafında aranır. Kuzenlerin çocuklarının ötesinde, annenin ailesi vârisler arasında yer almaz.

Kratein fiili, bu bağlamda bir cinsiyetin ötekinden üstünlüğüne işaret eder. Bu, *kratein*'in hukuk dilindeki tek anlamı değildir. Örneğin, potansiyel bir vârisin bir mirasa sahip çıkma iddiasına da işaret eder. Yine de, bu kelimenin toplumsal cinsiyetle bağlantılı kullanılmasının, oldukça homojen üç söz dağarcığındakine –tıbbın, trajedinin ve hukukun söz dağarcıkları– benzemesi dikkat çekicidir.

Tasvir edilen durumların her birinde –Danaos kızları ile Aigyptos oğulları arasındaki anlaşmazlık, miras önceliği ve cinsiyetin biyolojik belirlenimi– söz konusu olan sadece dişi ile erkek arasındaki farklılık değil, çatışmadır da. Ortada bir ödül, kazanılması gereken bir savaş, elde edilmesi gereken bir avantaj vardır. *Kratein*, iki

cinsiyeti ayıran endişe verici bir durumu ya da bir rekabet durumunu varsayar. Kelime, çatışmanın son bulduğuna işaret eder, fakat bu son, kesin bir tercih gerektirir. Hiçbir uzlaşma mümkün değildir: Bir cinsiyet kazanır, diğeri kaybeder. Biri hâkim (*kratein*), diğeri hâkim olunandır (*krateisthai*). Ne var ki, uzlaşmazlık, karşılaştırılabilir statüde ve eşit kazanma şansına sahip iki hasmın varlığına dayanır. Zaferin mümkün ya da zorunlu olması, miras hukukunda olduğu gibi ikisinden birinin muzaffer ilan edilmesi için, ötekinin itibarı kabul edilmelidir.

Aklın Kazaları

Aristoteles'in teorisine geri dönersek, onun *kratein* fiilinden sakınmasının zorunlu olduğunu görebiliriz. Aristoteles'te, gebelik anında cinsiyetler arasında hiçbir çekişme yoktur; çünkü sonuç peşinen bellidir. Biçim ve ruh, sperme intikal eden hareket yoluyla, babadan kaynaklanır; erkek, tek üreme ilkesidir, *arche tes geneseos*'tur. Anne, ata değildir; sadece embriyonu meydana getiren cansız malzemeyi –koyu, atıl âdet kanı– sağlar. Bu yüzden, baba soyundan gelen *eidos*'la rekabet edebilecek kendine ait herhangi bir biçimi embriyoya aktaramaz. O halde, Aristoteles dişilerin doğmasını nasıl açıklar? Cevap basittir: Bir dişi, "gençlik, yaşlılık ya da benzer bir nedenle" erkek *dynamis*'in yetersiz olduğu bir birleşmenin ürünüdür. Demiurgvari, yaratıcı enerjiden yoksun baba, eksik, kusurlu bir biçim babanın *asthenia*'sının, yani güçlerindeki azalmanın bir işareti olarak onun pek de canlı bir portresi olmayan bir biçim üretir. Bir kız çocuğunun çarpık çurpuk bedeni (*anaperia*), babası cinsel birleşme sırasında takatten düştüğü için küçük ve zayıftır. Bu tek yönlü modelde dişi, sadece erkeğin bir değişiğidir. Aristoteles nihai sonuca varır: "Ebeveynlerine benzemeyen döl, bazı bakımlardan zaten bir ucubedir (*teras*); çünkü doğa, bir ölçüde jenerik türden (*genos*) uzaklaşmıştır. Türden ilk sapma, erkek yerine bir dişinin doğmasıdır." Dişilik, bir *genos* içinde kendisini üreten *eidos*'un kusurlu bir versiyonudur. Taksonomi ile genetik, kusursuz bir şekilde birbirine geçer.

Şaşırtıcı bir şekilde *kratein* fiili, Aristoteles'in cinsel belirlenimi açıklamasında geçer. Gücün sınanması, kişinin ya hâkim olmak ya da hâkim olunmak zorunda olduğu bir çekişme düşüncesi, Aristoteles genetiğinin merkezi bir özelliğidir. Çok hoş bir nokta da, filozofun benzerlik meselesini ele aldığı zaman ortaya çıkar. Bir çocuğun annesine ya da annesinin atalarına benzemesi nasıl olabilir? Doğrusal bozulma modeli artık yeterli değildir. Bir dişinin doğmasının,

babanın biçiminin intikalindeki bir başarısızlıktan kaynaklanması akla uygundur. Fakat bir kız çocuğunun yüzü neden annesininkine benzer? – ki bu, Aristoteles'e göre sık görülen bir şeydir. Böyle bir fenomen, kadınların kendilerine ait bir biçime sahip olduklarını gösterir. Bir anne ile çocukları arasında morfolojik bir benzerlik varsa, o zaman intikal anne tarafından olabilir ve gerçekten de, anne kalıtımı bazen baba kalıtımına ağır basabilir. "Âdet kanının tohum içeren tortusu uygun bir şekilde pişmişse, erkek tarafından aktarılan hareket onun erkeğin biçimini almasına neden olur. . . . Bu nedenle, eğer hareket üstün gelirse (*kratein*), bir dişiden çok bir erkek ortaya çıkar ve döl anneye değil, ataya benzer; fakat üstün gelmezse, yoksun olduğu güç, dölde de olmaz."[54]

Birinin diğerini yenebileceği iki ecdat arasındaki çekişmenin sonucu olan rasgele hâkimiyet, Aristoteles'in "Peri zoon geneseos"un dördüncü kitabında ele aldığı bir konu olan bireysel karakteristikleri açıklamak için zorunludur. Üreme sorunu, bir biçimin, tür anlamında anlaşılan bir *eidos*'un sürekliliğini gerektirdiği sürece önemli olan özdeşliğin tekrarlanmasıdır: Erkek, erkeği meydana getirir. Biçimdeşlik, erkeğin, kadın (*gyne*) meydana getirdiği zaman hariç, kusursuzdur; fakat bu sadece bir kazadır. Ancak Aristoteles, atacılık ve anne ile çocuğun ortak özellikleri sorununu ele aldığında, tikel bireyleri, muhtemelen insan varlıkları düşünür. Bu yüzden, "üremenin söz konusu olduğu yerde, her zaman en önemli olan şey tikel, bireysel karakterdir" diye ilan eder.[55] Bu, *genesis*'i bir biçim, bir *eidos* için *genos*'un tekil bireysel üyelerinin ölümü ötesinde tek ölümsüzlük şansı sayan bir filozoftan pek de beklenmeyecek bir ifadedir. "Aile benzerlikleri"nin açıklanması, yine de, herhangi bir genetik teorisi için can alıcı bir testtir. Aristoteles, bu soruna anasal biçim kavramının yokluğu nedeniyle, anne ile çocuk arasında herhangi bir benzerliğe yer vermiyor gibi görünen bir teoriyi benimseyerek yaklaşır. Dili aniden hekimlerin diline benzemeye başlar.

"Birey demekle, Coriscos ya da Sokrates'i kastediyorum. Şimdi, nesneler sırf herhangi bir şeye değil, kendi karşıtlarına dönüşerek değiştiklerine göre, aynı şey üremede de geçerlidir ve hâkim olunmayan şey (*kratoumenon*), üretken ve harekete geçirici etki bulunup bulunmadığına bağlı olarak, değişip kendi karşıtına dönüşmelidir. Bu aracının bir erkek olmasına güç vesile olursa, bir dişi doğar; Coriscos ya da Sokrates vesile olursa, çocuk babaya değil anneye benzer. Zira, tıpkı genel anne teriminin babanın karşıtı olduğu gibi, tikel bir anne de tikel bir babanın karşıtıdır."[56] Burada bir annenin, ata (*gennosa*) olma ihtimali kabul edilir. Fakat anne ile çocuk arasındaki benzerlik, sadece baba ile çocuk arasındaki benzerliğin çar-

pıtılmış bir biçimidir. Aristoteles, kendi tek hatlı yaratma kavrayışını, simetriye kaçınılmaz bir tavizle birleştirir. Fakat taviz hatırı sayılır büyüklüktedir ve bütün sistemi zayıflatma tehdidinde bulunur; çünkü dişi ötekiliğin bu davetsiz girişi, maddi direnişin bu gösterisi, iki doğumdan birinde gerçekleşir.

Aristoteles, kadını *gennan*, meydana getirmek fiilinin öznesi yaptığında –alışılmışın ciddi biçimde dışında kalan bir kullanım– annenin bir ata olabilmesine izin verir. *Gennan*, normalde üremedeki eril role, dişi bedene verilen maddi işleve karşıt olarak ruh ve hareketin, biçim ve hayatın intikaline işaret eder. *Gennan*, aslında babanın özel alanıdır. Bu nedenle, kelimenin anlamını annenin de meydana getirmesine izin verecek şekilde genişletme kararı, hiç de önemsiz değildir. Aristoteles, dişili pozitif terimlerle kavrama gereğine teslim olur. Dişi de tıpkı erkek gibi meydana getirebileceği için, cinsel belirlenim konusundaki çekişmeyi o da kazanabilir. *Kratein* şansı, *gennan* yeteneğine bağlıdır. Bu yüzden iki ata, iki cinsiyet vardır. İnsan, sadece benzer bir konuma gelmek için Hippokratesçi teorileri böylesine gaddarca çürütmenin neden gerekli olduğunu merak ediyor.

Aristoteles'in genetik teorisini, böylece, iki çelişkili talep şekillendirdi: Üremeyi, özdeşliğin tekyönlü bir intikali olarak ifade etmek ve inkâr edilemez benzerlik fenomenini açıklamak.

Savunulamaz Bir Özdeşleştirme

Eski hekimler, sperme ve penise ait aktif güçleri dişi bedene atfettiler ve böylece mitik ve felsefi gelenekle bağlarını kopardılar. Dişinin salgıladığı semenin erkek sperminin etkilerini yoğunlaştırdığını, rahim boynunun penisin eşdeğeri olduğunu ve dişi yumurtalığının testise tekabül ettiğini ileri sürdüler. Bu iki kutuplu simetri, dişinin erkekle özdeşleştirilmesi demektir. Bu, karşı durduğu felsefi teoriden daha az kör, kadın anlayışı bakımından sonuçlarıyla daha az ciddi midir? Platon'un siyasal felsefesinden daha az acımasız bir yargı mı sağlar?

İnanıyorum ki, her iki sorunun cevabı da evettir; çünkü Platon'un *Devlet*'te açıkladığı holistik indirgemeci teori, totaliter bir toplum vizyonudur. Kadınların özgül olmayan yatkınlıkları, ideal kentteki bağımlı işlevlerini tanımlamak içindir. Dokuma ve yemek yapma gibi geleneksel dişi yeteneklerini küçümseme dışında, Platon, davranış biçimi dişi köpeklerinkinden farklı olmayan dişi koruyucuların savaşçı erdemlerini över. *Timaios*'un antropolojisine göre, kadınlar yeryüzündeki varlıklarını bazı ilkel erkeklerin korkaklığına borçludurlar. Ödlekliğin cisimleşmesi olarak kadınların, hayvanlar-

la, yani taksonomık skalanın dibindekilerle kıyaslanmak dışında, tanım gereği erkekçe erdemler olan dövüşkenliğe ve cesarete hakları yoktur. Doğuştan yiğitlikten yoksun oldukları için, koruyucu seçilen kadınlar, asli kusurlarını telafi etmek için çocukluktan itibaren yetiştirilmeli, hayvanların eğitildiği gibi eğitilmelidirler. Bu eğitimle büyük şeyler yapabilirler; yine de yaptıkları, *andre*'lerin yaptıklarından her zaman daha az saygın, daha az görkemli olur.

Ne zaman bilgi ve iktidar söz konusu olsa, ne zaman tartışma kenti yönetme rolünü üstlenen filozoflara dönse, kadınlar es geçilir. Filozofların ütopyası, çocukların, kentin gelecekteki yurttaşlarının kötü eğitiminden sorumlu tutulan annelerinden ve dadılarından alınmalarını gerektirir. Bu yüzden Platon, annelik ve gebelikten başlamak üzere, kadınların nasıl yapılacağını bildikleri şeylere yönelik kültür ötesi bir kuşku ve saygısızlığı gündeme getirerek, kente, kadın yurttaşlarından doğru yararlanmayı öğretir.

Platon'un söylediği her şey, onun için kadınların hiçbir zaman kendi başına bir amaç olmadığını gösterir. Kadınlarla ilgili olarak ortaya koyduğu kurallar, kadınların yararına ya da çıkarına değildir. *Nomoi*'de *(Yasalar)* yaptığı gibi, azami bütünleşmeyi tavsiye ettiği ya da kadınların nasıl yaşaması gerektiği (ortak yemekler, ikametgâhlar, evlilik ilişkileri) konusunu kendisine dert ettiği her seferinde, toplumun dişi üyelerinin varsayılan ihtiyaçlarını ve arzularını göz ardı eder. Platon hep kent ve kolektifle ilgilidir; kadınlar her zaman engel olarak ortaya çıkar. Üstesinden gelinmesi gereken yapısal bir yol engeli, bir şekilde avantaja dönüştürülmesi gereken atıl bir ağırlıktırlar. Dedikoduya ve gizliliğe düşkünlükleriyle, sorunlu bir varlıktırlar, sosyal homojenliğe bir tehdittirler.

Sosyal homojenlik faydacı bir değerdir ve bu nedenle, kadınların doğasına ve doğuran ile doğurtan arasındaki biyolojik farklılığa rağmen, geliştirilmelidir. Platon mitin ve siyasetin dilinden sakınırken, ortaya koyduğu sav, her ayrıntıda Aristoteles'i öncelemektedir. Üreme teknik bir etkinliktir. Baba, tüm doğuma egemen olan "benzerlik ilkesi", model ya da biçimdir. Anne, bebeğin biçimlendiği malzemeyi verir. Ve çocuk, nihai üründür, "metafizik" döldür (*Timaios*, 50b).

Plutarkhos: Özdeşlikten Eşitsizliğe

O halde strateji, kadının eşitsizliğini vurgulamak için ötekiliğini inkâr etmektir. MS ikinci yüzyılda yazan Plutarkhos, *koinonia* ya da bölünmezlik mefhumunu kadının eşine tabiliğiyle birleştirme teme-

linde bir evlilik kavrayışına ulaşmak için, benzer bir muhakeme kullanmıştır. Plutarkhos şöyle der: Ortak evlilik yaşamında kadın ile erkek aynı dostları, aynı tanıdıkları, aynı tanrıları ve aynı malları paylaşmalıdırlar. Doğa her iki bedenin unsurlarını o kadar eksiksiz bir araya getirir ki, çocuğun hangi parçalarının bir ebeveynden, hangilerinin diğerinden geldiği söylenemez. Benzer şekilde, kadın ile erkek evlenirken getirdikleri malları birbirine katmalıdırlar. Hiçbir şeyin birey olarak birine ait olmadığını, her şeyin bir çift olarak ikisine ait olduğunu öğrenmelidirler. Evlilikte çift o kadar yakın, o kadar homojendir ki, hiçbir şey erkeği kadından ayırt etmez; fakat bu yakınlığın üzerinde, kocanın daha güçlü olduğu bir ilişki yükselir. Plutarkhos evlilik birliği içinde erkeği, hepsi de aktif ve hükümran bireyler olan güneşle, kralla, efendiyle, şövalyeyle; kadını ise ayla (ya da aynayla), kulla, öğrenciyle, hatta atla eşleştirir. Bir kadın aktifse, inisiyatifi ele alırsa, hemen baştan çıkartmakla, büyücülükle ya da sapkınlıkla suçlanır. Evli bir kadın uysal ve pasif kalmalıdır; her bakımdan kocasının tarzına uymalıdır. Evlilik birliği, bir sentez olmaktan çok, evli kadının kendine ait olduğunu söyleyebileceği her şeyden –tanrılar, dostlar, meşguliyetler ve mal mülk– vazgeçmesi anlamına gelir. Bu, en çok mülk örneğinde çarpıcıdır, "birleştirme"nin nicel sonuçları en çok burada alenidir. Evlilikle iki mülk, bir tek bölünmez mülk biçiminde birleştirilir, fakat en çok katkıda bulunan kadın olsa bile, erkeğe aittir. Burada "karıştırma" *krasis* ya da şarap ile suyu karıştırma anlamında anlaşılır: Karışımdaki suyun miktarı şarabın miktarından fazla olsa bile, karışıma yine de şarap denir. Tıpkı suyun şaraptan daha az değerli olması gibi, kadın her zaman aşağı bir konumdadır.

Plutarkhos'un *coniugalia praecepta*'sı, Platon ve Aristoteles'in cinsel farklılık teorilerinin daha ilginç yorumlarından birini oluşturur.

Sadece tıp literatüründe daha az indirgemeci bir dişi bedeni ve davranış modeli çıkarmayı mümkün kılan ampirik gözlemlerle birleştirilmiş bir teoriye rastlarız. Kuşkusuz dişil, hâlâ zayıflıkla damgalıdır: Tohumun dişi kısmı, hem erkeklerde, hem kadınlarda daha az güçlüdür. Ve dişi dokular, erkek dokulardan daha fazla yumuşaklık, gevşeklik ve geçirgenlik sergiler – dişileri, sıvılara ve buhara karşı özellikle geçirgen hale getiren nitelikler. Bunlar kusurdur; çünkü sertlikten yoksunluk, kas gücünden yoksunluğun işaretidir. Dişi spermin enerjiden yoksun olduğu düşüncesi, sadece dişi madunluğunun başka bir işaretidir. Fakat bir spermin daha az enerjiye sahip olduğunu söylemek, yine de, onu bir sperm olarak, dolayısıyla hayatı bir sonraki kuşağa nakleden aktif, etkili bir töz olarak kabul etmektir ve bu yüzden enerjiden yoksunluk, kadının üremeye tek

katkısı olan âdet kanına Aristoteles'in atfettiği mutlak güçsüzlük kadar köklü bir kusur değildir.

Birkaç kilit düşünce ve akıl yürütme, dişile felsefi yaklaşımı karakterize eder: Cinsel farklılığı öteki tipte farklılıklarla ilişki içinde *sınıflandırma* kaygısı; çeşitli yollarla erkek ile dişi arasındaki karşıtlığı azaltma eğilimi – ya iki özerk ve eşdeğer terimin çatışkısını terimlerden birinin salt *başkalaşmasına* dönüştürerek ya da *ortak bir doğa* iddiasıyla tüm ayrık özellikleri nötrleştirerek (çocuk doğurma ile meydana getirme arasındakiler hariç). Bu ortak doğa konusu, çok fazla vurgulanamaz. Dişil erille aynı alana dahil edildiğinde, dişilere erkeklerle aynı sosyal işlevler, sıfatlar ve yetenekler verildiğinde, sonuç eşitliğin liberal kabulü değil, dişinin erkeğin "açıkça" madunu olarak göz ardı edilmesi oldu; nitel bir özdeşlik fonunun önüne koyulduğunda, dişinin kusurları daha fazla ortaya çıktı. Cinsiyetlerin kavramsal olarak homojenleştirilmesi, tarihsel olarak, birine yönelik küçümsemeyi ve birinin değeri konusunda sistematik bir körlüğü haklılaştırmaya yaradı. Kadınların özgüllüğünü vurgulayan ve bu özgüllüğü, kadınları ve çocukları gerçek *genos gunaikon* olarak ele alma noktasına kadar, ayrılma yoluyla hayata geçirmeye çalışan feminizm çizgisi, asimilasyona karşı uyanıklığında hatalı değildir. Fakat kendisini dışa kapatmakla, temel bir ötekiliği katışıksız onaylama uğrağını *aşmaya* yönelik her ihtimali reddetmekle yanlış yapar. Ve böyle bir aşma, hakikaten kadınlara layık tek ihtimaldir: Hak eşitliği, *değerin* kabulü, farklılığa saygı.

Bilim insanları dişi madunluğuyla ilgili önyargıyı hakikatin bir parçası olarak kabul ettikleri sürece ve erkek modelle özdeşleştirme, sadece dişinin madunluğunu ortaya çıkarmak için kullanıldığı sürece, daha fazla ile daha az karşılaştırmasından kaçmanın yolu yoktur.

Kadınlar ve Hukuk

Kadınlarla ilgili söylemin bir başka biçimi de hukuktur; burada, yasa derlemeleri, kitabeler ve hatiplerin konuşmaları da dahil, gerekli unsurların çoğu zaten elde mevcuttur.[1] Roma hukuku, ilginin aslan payını ister ve bugüne kadar birçok Batı ülkesinde kadınların yasal statüsünü tanımlamadaki önemi dikkate alındığında uygun bir istektir bu. Roma hukuku ve kadınlarla ilgili pek çok yazı, Roma kanunlarına göre kadınların "ehliyetsizlikleri"yle ve kadınların maruz kaldıkları yasal "eşitsizlikler"le ilgilenir. Geleneksel yorum, sosyal ve siyasal olmuştur: Kadınlar kamusal hayattan dışlanmışlardı.

Akademisyen bir hukukçu olan Yan Thomas, kadınların siyasi hayattan ve özellikle de başkaları adına ve hesabına düşünüp taşınmayı gerektiren kamu alanlarından dışlanmalarının, çok daha köklü bir ehliyetsizlikten, yani kendi çocuğu için yurttaşlık talebinde bulunamamaktan, başka bir deyişle nesebi devam ettirememekten kaynaklandığını göstermektedir. Miras düzeni, Roma hukukunun mantığını anlamanın anahtarıdır. Dolayısıyla, yasal sistemin mantığı açıklanırken, siyasi düzen birinci düşünce değildir. Siyasi hayattan dışlanma, cinsel farklılık ve bunun akrabalık sistemi üzerindeki etkileri bakımından açıklanabilir.

P.S.P.

3

Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı

Yan Thomas

Zoraki Bir Norm

ROMA HUKUKUNDA KADINLAR, ayrı bir tüzel tür oluşturmazdı. Hukuktan, kadınları ilgilendiren sayısız çatışmayı çözmesi istenirdi; fakat, birçok hukukçunun paylaştığı ortak inanç olan kadının zihin zayıflığı (*imbecillitas mentis*), hafifmeşrepliği ve genel çelimsizliği (*infirmitas sexus*), kadının yasal ehliyetsizliği için hazır bir açıklama işlevi görmesine rağmen, genel olarak kadınla ilgili en ufak bir tanım önermezdi. Diğer yandan, cinsiyet ayrımı, yasal sistemin temel bir ilkesiydi. Bu durum, bazılarına doğal görünebilir: Üreme, bütün yasal sistemlerin zımnen hesaba kattıkları bir doğa olgusudur. Cinsel ayrımın çoğunlukla belirtilmeden geçilecek kadar olağan kabul edildiği Batı'nın modern hukuk sistemleri ve Fransız Medeni Kanunu için bu kuşkusuz doğrudur: Fransız hukukunun lafzına göre, evlilik izni için başvuranların farklı cinsiyetlerden olmalarının gerekmediği ileri sürülebilir. Roma hukuk sisteminde ve kilise hukukunda ise, aksine, aleni noktalar açıkça belirtilmiş ve hatta altı çizilmiştir. Romalılar için cinsel ayrım sadece bir olgu değil, bir normdu. Roma yurttaşları iki gruptan birine, *mares* ya da *feminae* grubuna mensuptular ve evlilik, açıkça bir grubun bir üyesini diğer grubun bir üyesiyle birleştirirdi. Ne var ki, bu normu anlamanın en iyi yolu, sıradan vakalara değil, sınırdaki vakalara bakmaktır. Gerçekten de, doğal ayrımların yetersiz kaldığı yerde –hermafroditlerle ilgili vakalarda– yapay sınırlarla ilkeyi açıklamak, Roma hukukunun bilgici stiline uygundu.

Hermafroditizm Bilgiciliği

Bir yöntem meselesi olarak, standart kategorilere göre kolayca sınıflandırılamayan türleri –tam da sınıflandırılamaz oldukları için, yargının açıkça keyfi, radikal tercihlere dayanmak zorunda olduğu

vakalar– derleyen Roma bilgicileri için, hermafroditizm, cinsel ayrım mecburiyetinin sınanacağı ideal zemini sunuyordu. Hukukçular, cinsiyet ayrımlarına dayanan bir sisteme hiçbir alternatifin bulunmadığı görüşündeydiler. Bu konuda, sadece standart kurumsal mantığa uyuyorlardı. Sosyal mekanizmayı ayrımlar koyarak düzenlemek. Bu düşünceyi, Legendre'ın, Batılı dogmatiklerin hem Roma hukukuna, hem kilise hukukuna dayanan ikili geleneği üzerine yaptığı çalışmadan alıyorum. Çiftleştirilmiş karşıtlıklar dizisinde asli olarak var olan kombinasyon imkânlarından büyülenen yapısal antropologlar, bütün sosyal ayrımları temel değişim ve karşılıklılık yapılarına indirgemeye çalıştılar. Fakat sosyal ayrımlar, her zaman eski temel ilkelere dayandırılır. Bu tür ilkeler olmasaydı, antropolojik çözümlemede yer alan karşıtlıklar var olmazdı. Burada temel ilke, iki cinsiyetin var olması gerektiğine dair yasal kuraldır. Bu ilke sayesinde, yasayla yaratılan çatallaşmaların, sadece rasyonel değil, sağlam olmaları da garanti edildi.[1]

Kuşkusuz daha önceki cumhuriyetçi (ve hatta papalık) hukuk biliminden yararlanan Roma İmparatorluğu'nun bilgicileri, insanlığın erkek ve dişi olarak iki kategoriye ayrıldığını bir norm olarak ilan ettiklerinde, hukuku, kaçınılmaz bir olguyu göstermek için bir laboratuvar olarak kullanıyorlardı: Doğanın cinsel muğlaklıklarını çözmenin yolu, her bireyin, yasal olarak saptanan iki toplumsal cinsiyetten birine ya da diğerine mensup olduğunda ısrar etmektir. Dikkatli bir incelemeden sonra, her iki-cinsiyetliliğin ya erkek ya dişi olduğuna karar verilmeliydi.

Bilgicilerin gündeme getirdikleri sorunlar, hiçbir şekilde saçma değildi. Hukuksal anlaşmazlıklarda ortaya çıktığı şekliyle cinsel ayrımın hakiki mahiyetini açığa çıkardılar. Bir örnek verelim: Bir hermafrodit, bir erkek olarak evlenebilir miydi ve babanın ölümünden on ay önce (bu durumda yasal olarak onun çocuğu sayılırdı) meşru eşinden doğan bir çocuğu vârisi tayin edebilir miydi? Olasılıkla Proklos ve Iulianus'un önceki kanaatlerini izleyen Ulpianus, buna olumlu cevap verdi; ancak "erkeklik organları ağır basmak koşuluyla".[2] Bu savda, "dişi" hermafroditlerin olası varlığı gizliydi ve Roma hukukuna göre kendi başına bir kadın, kendi evladının meşruluğunu kanıtlayamadığı için, vâris tayin etmesine izin verilmezdi. Böyle bir "dişi hermafrodit" vasiyetnamesiz öldüyse, kanun "onun" vârislerini otomatik olarak tayin etmezdi. Başka bir soru: Bir hermafrodit, bir vasiyetin açılmasına tanıklık –Roma'da "erkeğe özgü bir iş" sayılırdı– edebilir miydi? Evet, diyor metin, fakat "uyarılmış durumdayken cinsel organlarının görüntüsü"ne bağlı olarak.[3] Böylece muğlaklık, bilinçli olarak kanunun cevabından dışlanırdı. Her-

mafrodit üçüncü bir toplumsal cinsiyet değildi. "Kişinin, kendisinde baskın olan cinsiyete [erkek ya da dişi] mensup olduğuna karar verilmesi gereklidir."[4]

Cinsel ayrım bu kadar temel olduğu için, hukukçular da, her iki cinsiyetin eşit ölçüde var gibi göründüğü vakaları değerlendirme mecburiyeti hissettiler. O durumda bile, hermafrodit ya dişi ya da erkek olarak sınıflandırılmalıydı. Bu, saf hukuksal bir sorundu; doğa, karar için hiçbir temel sunmuyordu. Fakat, erilliğin can alıcı şart olduğu, hangi fiziksel "anormallikler"in bir erkeğin papaz olmasını önleyebileceği sorununu ele aldığında kilise hukukunun yaptığı gibi, Roma hukuku da konuyu ele aldı.[5] Oysa, Antik hekimler insanları ya erkek ya dişi diye sınıflandırma mecburiyeti hissetmedikleri için, cinsel doğaları nihai olarak kararlaştırılamayan gerçek bir karma toplumsal cinsiyeti, *uterque sexus*'u kavrayabildiler.[6] Dini gelenekte hermafroditizm fenomeni bir hilkat garibesi olarak ele alındı. Tarihsel kayıtlar, hermafroditlerin kovulmasından sık sık bahseder; birçoğu Tiber'de boğulmuştur.[7] Demek ki, eşit ölçüde dişi ve erkek özellikleri bulunan bir yaratık saçmalığını tahayyül etmekte hiçbir zorluk yoktu; sadece hukuk, kesin bir ya/ya da kararına duyulan ihtiyaçta ısrar edebilirdi.

Cinsiyetlerin Bağlaşması

Roma hukuku cinsel ayrımı bu şekilde hukuki bir mesele olarak ele aldı. Mesele, doğal bir olgu değil, mecburi bir normdu. Bu can alıcı olgu kabul edilinceye kadar, Roma'da kadınların yasal statüsünün özelliklerini anlamak imkânsızdır. Bu statü, yalnızca Roma toplumunun yapısıyla açıklanamaz ve birçok tarihçinin yapmaya çalıştığı gibi, Roma devletinin sosyal ve ekonomik gelişimiyle de ilişkilendirilemez. Daha çok, örgütsel bir norm olarak cinsel farklılık ve tamamlayıcılıkla içten bağlantılıydı. Bu nedenle sorun kadınların yasal durumundan çok, her iki cinsiyete verilen yasal işlevdi. Ele almakta olduğumuz yapı, sonsuza kadar yeniden üretilebilirdi; çünkü kalıcılığı, bizzat toplumun üremesinden sorumlu akrabalık hukukuyla sağlanıyordu. Erkekleri ve kadınları babalar ve anneler olarak tayin eden (hakkında daha sonra çok şey söyleyeceğim prosedürlere uygun olarak) bu hukuktu. Her yeni nesille birlikte tekrarlanan şey, bizzat hayatın kendisi değil, hayatın yasal düzenlenmesiydi.

Toplumun temel edimi, ancak, toplumun kendisini yasal olarak sürdürdüğü modele göre temsil edilebilirdi. Her şey başladı ve "erkek ile kadının birliği"yle, yani *coniunctio* (ya da *coniugium* ya da *congressio*) *maris et feminae*'yle devam edecekti.[8] Cinsel ayrım,

cinsiyetler arasında meşru birleşme gibi, toplumun özgün temelinde asli olarak vardı. Hukukçuları tarihçilerden ve sosyologlardan ayıran yanlış anlamanın düğüm noktası buradadır. Tarihçiler ve sosyologlar, sosyal temeller kavramını, bu kavramın öneminin salt simgesel olduğu ideoloji ya da mitoloji alanına havale ederler. Fakat hukuki aygıtın fiili işleyişine bakılırsa, toplumun kurucu normlarını akla getirmenin bir amacı olduğu anlaşılır: Başlangıç anını, devam eden bir üreme sürecinin parçası olarak, biçimsel anlamda yinelemek.

Cinsiyetlerin bağlaşması, iki tamamlayıcı düzeyde bu bağlama uygundur: Köken ve kurumların doğal gelişim düzeyleri. Atalarının mitler konusunda yapmış oldukları gibi, klasik dönemin Romalıları da, sosyal bağın başlangıcını sık sık ima ettiler; fakat vakur duyurular yapmak, yasaları formüle etmek ve "erkek ile kadının birliği"ni temel insan kurumu olarak yerleştirmek amacıyla. Cicero, tüm sosyal gelişmeyi cinsiyetlerin ilk bağlaşmasına kadar geri götürdü. Bu birlikten, döl nesilleri çıktı. Sonradan, ilk çiftin soyundan gelen nesillerde ilk bölünmeler ortaya çıktı. Sosyal bağların kapsamı, daha sonra evlilik, yurttaşlık ve milliyet aracılığıyla hep genişleyen çemberler biçiminde genişledi. Benzer şekilde, Ksenophon'un *Oikonomikos*'unun (İktisat Üzerine) Latince bir uyarlamasından yararlanan tarım bilimci Columella, ilk cinsel karşılaşmayı insan ırkının kaderine bağladı. İmparatorluğun hukukçularına göre, bütün bir dizi kurum, erkekler ile kadınlar arasında cinsel ilişkilerin varlığından kaynaklandı. O ilk birleşmede, medeni hukuk doğal hukukla birleşti. Daha sonra I. İustinianos Codex Iustinianes'te (İustinianos Yasa Derlemesi) yeniden karşımıza çıkan Ulpianus'un *Instittutiones*'i (üçüncü yüzyıl), "biz hukukçuların evlilik dediği erkek ile dişinin birliği"nin canlı türlerin varlığının bir sonucu olduğunu açıkladı. Yine üçüncü yüzyılda, hukukçu Modestinus evliliği tanımlamaya çalıştığında, tüm tikel evlilikleri "*coniunctio maris et feminae*" genel nosyonuna tabi kılarak işe başladı ve evliliğin yasallığını, her yeni evliliğin şimdi yeniden ürettiği cinsiyetler arasındaki ilk karşılaşmanın meşruluğuna dayandırdı.[9]

İlk evliliğin temelinde cinsel ilişkiler bulunmasına rağmen, bir evlilik meydana geldikten sonra seks özsel olmaktan çıktı. Fiziksel tatminin, bir çiftin yasal statüsü üzerinde hiçbir etkisi yoktu. Bu soyutlamanın, bu tatmin varsayımının, daha sonra göreceğimiz gibi, hem erkekler, hem kadınlar için çeşitli sonuçları vardı. Şimdilik, yasal sistem cinselliği hemen yasal normlara dönüştürdüğü için evliliğin fiziksel ilişkilerle aynı etkiye sahip olduğunu belirtmek yeterlidir. Erkek ve dişi roller, biyolojik anomaliye hiç yer vermeyen bir sistemde soyut bir şekilde tanımlandı. Hukuk, kendi versiyonuna gö-

re doğanın gerektirdiği şeyi ikame ettiği için, fiziksel bir doğanın olguları ve eylemleri bir kanıta gerek duyulmadan, sadece varsayıldı.

Erkeklerin ve Kadınların Statüsü

Evli erkek ile evli kadının hukuki mahiyeti, baba ve anne unvanlarında ya da daha kesin olarak erkek için *paterfamilias* (aile babası, aile reisi) kadın için *materfamilias* ya da *matrona* (aile anası) adlandırmalarında –bir dizi yasal koşula işaret eden adlandırmalar– tam olarak gerçekleşti. Bu hukuksal terimler, fiili babalık ya da annelik koşulundan büyük ölçüde bağımsızdı. Çocuksuz erkeklere ve kadınlara, bazı koşullarda *pater* ya da *mater* denirdi. Öte yandan, bütün babalar *paterfamilias* yasal statüsüne sahip değildi. Fakat, kocasının sahih nesepli çocuklarını doğuracak bir konumda olmadıkça, bir kadın *materfamilias* olamazdı. Bu yüzden, iki cinsiyet arasında belli asimetrilerin yanı sıra, belli paralellikler de vardı. Paralelliklerden biri, hayali ebeveynlik ihtimaliydi: *Paterfamilias* ya da *materfamilias* sayılan yurttaşların ebeveyn olmaları zorunlu değildi. Fakat sahih nesepli çocuklara sahip bütün erkeklere, yasal olarak babalık unvanı verilmezken, kocalarının oğullarını ve kızlarını doğuran bütün kadınlar yasal olarak "anne" kabul edilirdi. Unvan, onuru, saygınlığı ve işlevi siyasal olmasa bile yurttaşlık erdemlerine uygun görkemi içeriyordu.[10]

Şimdi, benim varsaydığım gibi, kadınların yasal statüsü cinsiyetler arasındaki ilişkilere bakılmadan anlaşılamazsa, analık durumu ile babalık durumu arasındaki benzerliklere ve farklılıklara daha yakından bakmak ve ilk olarak evlilik kurumunu çözümlemek önemlidir. Evli ve fakat çocuksuz bir kadın, yine bir anneydi – sosyal bir kurgu. Öte yandan, sahih nesepli çocuklara sahip herhangi bir anne, *materfamilias* olarak anılma hakkına sahipti – sosyal bir olgu (eşinden doğan çocuklara sahip bir erkeğin, otomatik olarak *paterfamilias* sayılmaması olgusuyla karşılaştırılmalı). Annelik kavramı (yasal olarak evlilik içinde annelikle sınırlı), olgu ile kurguyu neden bu şekilde karıştırdı? Bir kadın unvanını fiziksel doğasından alırdı; oysa erkek, baba olmasıyla ilgisi bulunmayan bir hakka sahipti: Bu farklılığın hukuksal anlamı neydi? Bu eşitsizlik, Roma hukukunun cinsiyetler arasına koyduğu işlevsel ayrım hakkında bize ne anlatır? Son olarak, Romalı kadınların –ve belki de, Roma hukuku ve kilise hukuku geleneklerinin egemen olduğu ülkelerdeki kadınların– hukuki statüsünü, akrabalık hukukunda kadınlara atfedilen rol mü belirledi?

Kadınların hukuki statüsü, bir dizi karmaşık ve değişken kural-

la tanımlandı ve bu kurallar bütününün iç tutarlılığa sahip olduğunu sanma yanılgısına düşmemek için dikkatli olmalıyız. Bu kuralların en ayrık ya da hukuk tarihçilerinin en çok ilgi gösterdikleri alt kümesi, kadınların ehliyetsizlikleriyle ilgilidir ve oldukça tutarlıymış gibi görünür. Daha sonra birleştirici bir ilkeyi keşfedeceğiz: Kadınlar, durup dururken değil, sadece başkalarını temsil etmeye sıra geldiğinde yasal olarak ehliyetsizleştirildiler. Bir kadının yasal eylem alanı, kişi olarak kendisinin ötesine hemen hemen geçmezdi. Bu çözümlemeyi anlamlı kılmak için, bunun başlangıçta ele aldığımız ilk cinsel ayrımla nasıl bağlantılı olduğunu göstermeliyim. Sosyal pratik değiştikçe ve hukuk geliştikçe, cinsel ayrım tarzlarının da yeniden şekillendiklerini ve değişen bir toplumun ihtiyaçlarına uyarlandıklarını söylemek, bilineni tekrarlamaktır. Fakat bir hukukçunun bakış açısından, sadece değişime yoğunlaşan bir tarih, özsel olan, yani temelde yatan yapıları gözden kaçırır: Bu yapılar aynı kalırlar; tarihçileri ilgilendiren yüzeysel değişimler ise sadece değişmeyen yapıları değişen zamana uydurmanın yollarıdır. Geriye kalan, erkekler ile kadınlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları yerleşik hale getiren kurumlardır. Kendisi evrim halinde olan ehliyetsizlikler rejimi sadece bir semptomdur.

Eşitsizlik, hukuksal ve siyasal madunluklar ve kurtulma, hepsi, Romalı kadınlarla ilgili tarihsel incelemede ortak temalardır.[11] Erkeklerle kadınlar arasındaki denksizlik, Roma toplumunun ayırıcı bir özelliği olarak alınır. Bu şekilde bakıldığında, Romalı kadınların ehliyetsizlikleri, erkek egemen bir toplumdaki kadınların madun konumunun kurumsal bir yansımasıdır. Eseri hâlâ yaygın bir biçimde otorite sayılan P. Gide, kadınların bağımlı konumunun, erkek yurttaşlar kamusal ve siyasal hayatın tekeline sahipken, kadınların ev işlerine hapsedilmesine vesile olan bir sosyal bölünmeden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Gerçekten de, yurttaşlığın erkeklikle bütünleştirilmesi, totolojik sayılmıştı.[12] Pierre Vidal-Naquet'nin bir keresinde söylediği gibi, Roma dünyasının yanı sıra Yunanlılarda da kentler "erkek kulüpleri"ydi.[13] Yine de, yurttaşlığın Roma'da tamı tamına ne anlama geldiğini sormaya değer. Yurttaşlık, erkek soyuyla sahih nesepli çocuklara intikal edebildiği gibi, evlilik dışında metresler ve kapatmalar yoluyla da intikal edebilirdi. Piçler yurttaş olabiliyordu. Bu durumda analık hukuku kusursuzca özerkti; oysa babalık hukuku asla özerk değildi. Bu yüzden, "Erkekler için savaş ne ise, kadınlar için evlilik odur" şeklindeki eski vecize, kurumsal gerçeklikler dünyasında yanlış, sosyal temsiliyetler dünyasında doğru olabiliyordu. Kesin konuşursak, evlilik sadece erkekler için vazgeçilmezdi ve kent, bu kurumu onlar için kurmuştu. Fakat bu sorunu bir an

için kenara koyalım. Mesele şu ki, eşitsizliği ve dışlanmayı eski dünyadaki erkek-dişi ilişkilerini anlamanın ölçütü haline getirmek, sadece kadınları kamusal hayattan dışlamaz, aynı zamanda cinsel ayrımı da siyaset ve hukuk dünyasından dışlar. Fakat Nicole Loraux'nun Atinalıların otokton dini üzerine çalışması, Yunanlıların cinsel farklılaşmanın kökeni hakkında ne kadar derin düşündüklerini ve kendi mitlerinde bunun üstesinden gelmek için ne kadar sıkı çalıştıklarını gösterir.[14]

Roma'da cinsel bölünme bir doğa olgusu değil, yasal bir kurguydu. Bu nedenle, cinsel bölünmenin Roma'nın merkezi hukuk sistemini –akrabalık ve miras hukuku– nasıl etkilediği incelenmeden, kadının hukuksal madunluğunu açıklamak zordur. Genel konuşursak, erkeklerin ve kadınların hukuksal statüsü, sadece bazı siyasal topluluklar ve toplumlar cinsel eşitliğe daha fazla, bazıları daha az uygundu denerek açıklanamaz. Eşitliği ölçülebilir bir parametre olarak ele almak ve kadınların tarihini bu cephedeki ilerlemeler ve gerilemeler dizisi olarak yazmak yanıltıcı olur. Bizzat eşitliğin kendisinin tarihselleştirilmeye ihtiyacı vardır.[15] Kanunlar, içinde farklılıkların yapılandırıldığı hukuki bir mimariyi tanımlar ve tarih, bu farklılıkların yapılandırılmasıyla ilgilenmelidir. Sorunun bu şekilde daraltılması, araştırmanın konusunu değiştirir. Amaç, artık, kadınların yabancı bir dünyadan dışlanmalarını anlamak değildir. Erkeklere ait bir dünyayla yavaş ve kısmi bütünleşmelerini açıklamak da değildir (Latin çevirmenlerin "eril cinsten belli bir kelime, her iki cinsiyetten söz edilirken kullanılabilir" dediği durumları çağrıştırıyor).[16] Sorun, hukukun erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkileri nasıl şekillendirdiğini açıklamak ve erkeklerin haklarına göre tanımlanan bir sistemde kadınlarla ilgili kanunların kadınların tamamlayıcılık rolünü nasıl resmettiklerini göstermektir.

Kadınlar, Aile ve İntikal Yetkisi

Babalık Yetkisi ve Kesintisiz Veraset

Kadınların statüsü ancak erkeklerinkine göre tanımlanabildiği için, erkeklerle başlayalım. Hemen tuhaf ve paradoksal bir olguyla karşılaşıyoruz: *Paterfamilias* ya da bir ailenin babası, erkek, bu unvanı sahih nesepli çocuk sahibi olmasına borçlu değildi. Çocuk sahibi olmak "baba" olmadan da mümkündü. Buna karşılık, bir çocuk meydana getirmeden ya da bir çocuğu evlat edinmeden, *paterfamilias* unvanıyla ödüllendirilmek mümkündü. Sadece hukuk termino-

lojisinde değil, sıradan hitap biçimlerinde de *paterfamilias* terimi, yalnızca, "bundan böyle" erkek soyundan herhangi birinin velayetine tabi olmayan erkek yurttaşlar için kullanılırdı. Bir erkeğin bu unvanı alması, bir egemenlik silsilesinin zirvesini işgal ettiğini gösterirdi. Babası ölmüş ya da babası veya dedesi tarafından azat edilmiş olabilirdi; böylece babalık velayetinin bütün yasal bağları kopmuş olurdu. Sonra erkek, kendisini, eğer varsa çocukları üzerinde babalık velayetine sahip konumda bulurdu. Roma hukukuna göre bir erkeği *pater*, yani baba yapan olay, bir çocuğun doğumu değil, o erkeğin *pater*'inin, yani babasının ölümüydü. O anda oğul, bir oğul olmaktan çıkar ve sadece mirasa değil, çocukları üzerinde velayet hakkına da sahip olurdu. Sistem dikişsizdi: Hiçbir kesintiye izin verilmezdi. Asanın el değiştirmesi için, yasal bağın, örneğin babanın ya da oğulun azat edilmesi, evlat edinilmesi ya da köleleştirilmesi gibi bir durumla –kısaca vârisin, merhum babanın yasal olarak tanımlanmış velayet alanından ölüm anından önce ve aslında ta ölüm anına kadar çıkmasıyla– kopmamış olması gerekirdi.[17]

Kadınlar, bu miras düzeninden kesinlikle dışlanmıştı. Elbette kız evlatlar, tıpkı erkek evlatlar gibi babalarının velayetine tabiydiler; bu nedenle vasiyetnameye girme hakları vardı. Miras eşitliği ilkesi, On İki Levha Kanunları'nda (MÖ 450) açıklanıyordu ve imparatorluğun hukuk pratiğinde bunun sorgulandığını gösteren hiçbir kanıt yoktur. Buna karşılık çocuklar, genelde annelerinin mirasından dışlanırlardı (daha sonra tartışacağımız özel durumlar hariç). Bunun nedeni, anne ile çocuklar arasındaki tek bağın hukuksal değil, doğal olmasıydı. Roma'da annelik bağları kabul edilirdi. Bu konuda tartışmak yararsızdır; çünkü ancak bilgisiz bir tarihçi bu durumu inkâr eder. Güya sadece arkaik zamanlarda hâkim olan (bunun çürütülemez hiçbir kanıtı olmamasına rağmen) erkek soyundan akrabalıkla karşılaştırma yapmak için de hiçbir gerekçe yoktur. Sorun, sosyolojik tarihin, toplumun kanunla düzenlenmesine çok az ilgi göstermesidir. Burada sorun, akrabalık ve hatta nesep sorunu değil, daha çok, bu olguları gizleyen miras hukukunun bir hilesidir. Babalık velayeti olmadan, miras olamazdı. Babalık kurumu akrabalığın ve kan bağının ayağını o derece kaydırıp yerine geçti ki ya onları bütünüyle içine aldı ya da hukukun dışında ve hukuksal içerikten yoksun olarak varlıklarını sürdürme durumunda bıraktı (örneğin, önceki kan bağının yerine geçen ve ırsi herhangi bir hak iddiasını olumsuzlayan bir velayet bağı yaratan evlat edinme sonrasında olduğu gibi). Roma medeni hukukunda, babadan oğullara ve kızlara geçen miras, ne erkek soyundan akrabalıkla ilgili bir ilkeye, ne de bir kan bağı ilkesine sıkı sıkıya tabiydi. Miras, çocuklar ile atalar ara-

sındaki kan bağının yerini alan yasal babalık velayeti cüppesini de gerektiriyordu.

Teorik nedenlerle hukuk âlimlerinde tutkulu bir ilgi uyandıran, babanın ölümünden sonra doğan çocukların durumu, aynı anlayış içinde, merhumun yetkisini hamile eşin rahmine kadar uzatan bir dizi hileyle halledildi. Başka bir metinde oldukça özgün bir savı yorumlamıştım; bu sava göre, hamile bir kadının kendisi ve "rahmi" için tükettiği bütün yiyecekten, sadece hâlâ doğmamış çocuk için mukadder olanı merhum babanın terekesinden gelmiş sayılırdı.[18] Bu hukuksal kurgu, Roma hukukunun, erkek mirasını hangi titizlikle kurguladığının olağanüstü bir örneğidir: Erkek mirası güçle, bir babanın sürekli yasal varlığıyla düzenlenirdi; o babanın velayeti altındaki kişi, bu velayet, ölümden sonra babalık gibi uç bir olayda keyfi bir şekilde uzatılması gerekse bile, miras anında hazır bulunmak zorundaydı. Roma hukukunun miras kavramını, babanın ölümünden sonra doğan bir vârisle ilgili hukuksal durumu Gaius'un formüle ettiğinden daha açık ifade eden hiçbir şey yoktur: "Babalarının ölümünden sonra doğan ve *babaları hayattayken doğmuş olsalardı, kendilerini onun otoritesi altında bulmuş olacak çocuklar*, yasal vâristirler."[19]

Roma Medeni Hukuku'na göre kadınlara verilen rolü algılamak için, anneyle olan hukuksal bağın (nesebin) mahiyetini anlamalıyız ve bunu anlamak için de, anne nesebini, baba nesebiyle karşılaştırmalıyız. Kadınların mahrum edildiği babalık otoritesi, salt ataerkil anlamda bir "velayet" değildi. Tarihçilerin ve sosyologların kuşku duydukları arkaik bir kurumu suçlamanın yararı yoktur. Babalık velayeti, birçok bakımdan anne soyunun doğal bağına karşıt olan yapay, ideal, soyut bir kurumun –baba soyu– bir yansıması olmadığı gibi, gerçek bir iktidarın kullanılmasıyla da ilgili değildi. Baba soyu, hukukun "velayet" dediği yeni bir kişiler arası ilişki biçimini içerdiği için, hukuksal bir değere sahipti. Eğer bir şekilde bu bağ kopmuşsa oğullar ve kızlar vâris olmaktan çıkarlardı. Bu sisteme göre, yasal vârisler, merhumun birinci dereceden akrabaları olan çocukları değil, ölümü anında onun velayeti altında olan çocuklarıydı. Bu durumun kestirme bir ifadesi olarak Romalılar, arkaik zamanlara kadar geri giden ve İustinianos Yasa Derlemesi'nde kullanılmış olan *heres suus* ("gerçek vâris") ifadesini icat ettiler: Bu ifade, "ölenin velayeti altında"ki vârise işaret ederdi.[20] Cumhuriyetçi dönemin sonuna doğru, kent praetoru mirastan yararlanabilirliği *liberi* sınıfının azat edilmiş çocuklarını da kapsayacak şekilde genişlettiğinde, "gerçek vârislere (*sui*) katılan bu yeni vârislerin de "ölümü sırasında görünürde babalarının velayeti altında" olduklarına dair kurgu-

yu onaylamak zorunlu oldu.[21] Başka bir ifadeyle, praetorluk kanunu medeni hukukun geleneksel miras düzeninin yerini alıp genişlettiğinde, bir tür haklılaştırmanın gerekli olduğu hissedildi; bu yüzden sistem onsuz işleyemediği için azatlığın ötesine geçmesi gereken kurgusal, hayali bir *potestas* icat edildi.

Kısa süre içinde, bu hukuki prosedürü, yansıtmaktan uzak olduğu sosyal durumla özdeşleştirme çabaları başladı. Biraz önce tasvir edilen kurumlar, diğer kurumlarla, özellikle de kavramsal düzeyde bunların karşıtı olan annelik veraseti kurumuyla ilişki içinde anlamlı olur. Ne var ki, ikisinin de parçası olduğu hukuksal yapıyı anlamadan bunları karşılaştırmak yöntembilimsel bir hata olurdu. Cinsiyetlerin hukuksal bölünmesinin temelinde yatan *patria potestas*'ı ele alalım. Hangi oranda dişi ve erkek yurttaşın yetişkin olarak babalarının velayeti altında kaldıklarını belirlemek için, sözgelişi, cenaze töreni kayıtlarından çıkarılabilenler gibi verilere bakmanın hiçbir yararı yoktur. Bu oranın dörtte bir gibi düşük bir seviyede olduğunu varsayalım. R.P. Saller'ın savunduğu gibi, bundan, *patria potestas* kurumunun klasik imparatorluk döneminde hiçbir öneminin bulunmadığı ve sadece çok daha önceki bir dönemden gelen biçimsel bir kalıntı olduğu sonucu çıkmaz.[22] Zira o zaman arkaik dönemde erkeklerin daha uzun yaşadıklarını varsaymak gerekirdi; ki bu, en hayalci tarihçilerin bile yapmak istemeyeceği bir varsayım olurdu. Sav saçmadır; dolayısıyla gerçek sorun başka yerdedir. Bir kurum, hiçbir zaman sosyal bir pratiğin yansıması değildir ve önemi, olgulara uyup uymadığı kolaylığıyla ölçülemez. "Babalık velayeti"nin sadece somut bir velayet biçimine işaret ettiğine inanıldığı sürece, böyle bir velayet yetkisinin kullanılmadığının gösterilebildiği her seferinde, bunun önemi hakkında yanlış hükme varılacaktır.[23] Fakat tüm sosyal hayatı düzenleyen kurgusal mekanizmaların farkına varılıp belli hukuksal ayrımların işleyiş şekline bakmaya başlanınca, babalık velayetinin etkinliği barizleşir. Sosyologların baktıkları ve bazen de buldukları yerde, ataerkil otoriterianizm biçiminde değil,[24] yasal soy arasındaki miras düzeninde kendini gösterir. Velayet, babalığı değil, anneliği ispatlamaya yeten doğal bir bağın, doğal akrabalık bağının yerini alan "hukuksal bir bağ"dı (ünlü bir hukukçunun dediği gibi). Bu hukuksal bağ, bir çocuğun doğumu üzerine değil, yasal olarak tanımlanmış bir olayın gerçekleşmesi üzerine kurulurdu. Bu bağı, ölüm dışındaki olaylar da koparabilirdi. Son olarak, bu yasal bağ, kendisini miras yoluyla kalıcılaştırabilen yasal bir veraseti ispatlamaya yetiyordu.

Sistem neden bu kadar karmaşıktı? Açıkçası, hikâyenin tamamı yalnızca akrabalık değildi. Kadınların tarihi üzerine bir bölüm-

de erkeklerin haklarına bu kadar yer verilmesini okuyucu tuhaf bulabilir. Fakat, Roma hukuku altında kadınların kanunla saptanan madunluktan zarar gördüklerine dair alışılmış iddianın ötesine giden dişi soyunda intikal etmezlik konusunda sağlam bir anlayışa ulaşmanın başka bir yolu yoktur. Daha da kötüsü, erkek soyundan akrabalığın yasal olarak tanınan tek biçim olduğu varsayımından yanıltıcı sonuçlar çıkarılır.[25] Erkek soyunda intikalin, miras anında iktidar kesintisizliğini neden gerektirdiğini anlamak önemlidir. Çünkü bu iktidarın yokluğu, kadınların statüsünü anlamanın anahtarı olabilir.

Erkek soyundan gelenlerin vâris olmalarına izin veren yasal hileleri anlamak, Romalı annelerin neden mirasçılıktan dışlandıklarını açıklamak için elzemdir. Arkaik zamanlardan İustinianos yasalarının damgasını vurduğu Roma hukuk tarihinin sonuna kadar, kadınların "gerçek vârisleri" yoktu. Bunun temel nedeni, anne-çocuk ilişkisinin herhangi bir "iktidar"ın kurumsal aygıtının parçasını oluşturmamasıydı.

Roma miras hukukunun sadece erkek soyundan gelenleri kabul ettiği doğrudur ve bu, anne soyundan vârislerin dışlanmasının, akrabalık sistemiyle ilişkili olduğunu gösterebilir. Vasiyetnamesiz miras sisteminin ilk düzenlemesi olan On İki Levha Kanunları'na göre (MÖ 450), sadece erkek soyundan gelenler (babanın oğulları ve kızları, bunların füruu –çocukları, çocuklarının çocukları, onların çocukları vd.–) birinci derecede mirasçılar arasındadır.[26] Üstelik, ikinci derecede mirasçılar da baba tarafından civar akrabalardan, kanunun "agnates" dediği kişilerden oluşuyordu.[27] Erkek soyundan gelenler sınıfı içinde erkekler ve dişiler eşit haklara sahiptiler. Civar akrabalarda durum zamanla değişti (yeni bir kanunun, muhtemelen MÖ 169 tarihli Lex Voconia'nın kabulüyle birlikte başlayan) ve sonunda kadınların miras almaya uygun "erkek soyundan çevre"si kandaş kız kardeşlerle sınırlandı: Babanın kız torunları, halalar ve baba tarafından kuzenler dışlandı.[28] Roma miras hukuku, kadınları erkeklerle (kız çocukları erkek çocuklarla, kız kardeşleri erkek kardeşlerle) eşit saymasına rağmen, anne tarafından tüm akrabaları dışlıyordu. Çocuklar, annelerinin vârisi olmazlardı; yeğenler, annelerinin erkek ya da kız kardeşlerinin vârisi olmazlardı; kuzenler, annelerinin kardeşlerinin ya da kız kardeşlerinin çocuklarının vârisi olmazlardı.

Miras hukuku söz konusu olduğu sürece, akrabalık sistemi, görünüşe göre anne soyuna hiçbir önem vermiyordu. Fakat akrabalık mülahazaları tek başına sistemi açıklayamaz. Hukuksal bir üstyapı, hakiki mahiyetini bir ölçüde gizleyerek akrabalık sistemi üzerin-

de yükselmek zorundaydı. "Gerçek vârisler" *(sui)*, erkek soyundan akrabalarla aynı değillerdi. Aynı zamanda ve aslında öncelikle babanın velayeti altında olan füruuydu. Bu hukuksal bağı kopan oğullar, vâris statüsünü kaybederlerdi. Peki bu bağın kopması, bu kişilerle olan tüm akrabalığın son bulmasının nedeni miydi? Kesinlikle hayır; zira bunlar babalarının "doğal" akrabası olmaya devam ederlerdi. Hukuk başarısız olunca, doğa hizmete girdi. Doğal akrabalık, hukuksal cüppesinden mahrum olan bir nesebin sürekli dayanağı olarak iş gördü. Bir baba çocuklarını azat etmiş ya da evlatlık vermiş ve böylece başka bir erkeğin velayeti altına sokmuşsa, o babaya "doğal" baba denirdi. Bununla birlikte, tüm miras sisteminin dayandığı velayetten feragat etmek, akrabalığa tümüyle son vermezdi. Ortak sorumluluk, besleyip büyütme yükümlülüğü ve dini yükümlülükler gibi alanlarda süregelen doğal nesebin, kanun tarafından tanınması devam etti.[29]

Patria Potestas'*tan Yoksun Anneler*

Bu yüzden, olduğu haliyle akrabalık sistemi veraset mekanizmasından ayrıydı. Anne tarafında, baba tarafında var olanla karşılaştırılabilir bir hukuksal üstyapının yokluğu, anne soyunun neden dışlandığını açıklamaya yardım eder. Bu dışlamayı haklılaştırmaya kalkışan hukuk metinlerinin, kendilerini akrabalık üzerine yorumlarla sınırlamamaları gerçeğine çok az dikkat edilmiştir. Hiçbir metin, sırf anne, *agnatik* (erkek soyundan) akrabadan çok *cognatik* (anne soyundan) akraba olduğu için, çocukların kendi annelerinin gerçek vârisleri olmadıklarını ifade etmez. Aksine hukukçular, bir annenin *patria potestas*'tan yoksun olduğunu vurgularlar.[30] Bu olgudan sayısız sonuç doğdu. Örneğin, kadınlar evlat edinerek bir vâris seçemezlerdi: "Kadınlar hiçbir anlamda evlat edinemezler; zira kendi füruu bile onların velayeti altında değildir."[31] Hepsinden önemlisi, babadan farklı olarak annenin "gerçek vâris"leri yoktu; kanun, annenin ölümü sırasında velayeti altında olan ve yapma eğiliminde olacakları gibi ondan sonra soyunu devam ettirecek çocukları anneye bağlıyor ve anne ile çocukları ölümden önce ve sonra tek bir birim olarak ele alınıyordu. Paulus bize, bir vâris babasının terekesini devraldığında ölüm ile hayatı birbirine karıştırmayı mümkün kılacak kadar kusursuz bir kesintisizliğin var olduğunu anlatır. Gaius ise, bu durumun karşıtını, bir oğul, annesi tarafından kendi vasiyetine dahil edildiği için annesinin mülkiyetinin sahipliğini devraldığında, sonucun kesintili ve kopuk olduğunu anlatır. Anne için oğul bir *suus* değil, tam bir yabancıymış gibi, "dışarıdan" bir mirasçıydı. Bu

yüzden, gerektiğinde müzakere ederek mirası kabul etme ya da reddetme hakkına sahipti. "Vasiyetimizle vâris tayin ettiğimiz füruumuz, bizim velayetimiz altında değillerse, 'dışarıdan' mirasçı sayılırlar. Bu yüzden anneleri tarafından vâris tayin edilen çocuklar, dışarıdan mirasçı kategorisindedir; zira kadınların kendi velayetleri altında çocukları yoktur."[32]

Vasiyetnamesiz miras sistemi, akrabalık kurumuna aykırı olan yönetmeliklere dayanıyordu. Kadınların hâlâ, kendilerini kocalarının velayetlerine tabi kılan ve *manus* denen sisteme göre evlendikleri bir devirde, kocalarının evine kız çocuk (*filiae loco*) olarak giriyor ve kocanın velayeti altındaki öteki "gerçek vâris"lerle birlikte vâris oluyorlardı. Bu nedenle kanun, anneleri, herkes aynı aile reisinin yetki alanına ve *potestas*'ı altına girdiği gerekçesiyle, kendi çocuklarının kandaş kız kardeşleri gibi ele alıyordu. Bu hukuksal hileyle çocukların, anneleri olduğu için değil, erkek soyundan akrabaları sayıldığı için annelerinden miras almalarına izin veriliyordu.[33] Bu örnek, erkek soyundan akrabalığın, nasıl ortak bir velayet altında yaşamış olmaktan kaynaklanan bir bağdan başka bir şeye indirgenemeyeceğini gösterir. İncelendiğinde, miras almaya uygun tüm erkek soyundan akrabalarda, fiili durumun bu olduğu ortaya çıkar: Kız ve erkek kardeşler, babanın velayetine tabiydiler; amcalar, halalar ve yeğenler babanın babasının velayetine tabiydiler. Dede, iki nesil üzerinde fiili velayete sahip olmaya yetecek kadar uzun yaşamamış olabilirdi, fakat sadece olasılık, grubu birleştirmeye yetiyordu. Baba tarafından kuzenler için de benzer bir sav ileri sürülebilir. Bir bütün olarak alındığında, erkek soyundan miras düzeni, miras hakkının birliğine ve kesintisizliğine dayanan hukuki bir kurguydu.[34]

Digesta'da,* *heres suus* ve kesintisizliğin kopuşuyla ilgili vakaların uzun uzadıya ele alınması, benim kurumsal yapıya atfettiğim önemi teyit eder. Bir atanın ölümünden sonra hamile kalınan hiçbir torunun, o atanın malından miras alma hakkı yoktu. Bu kadar açıktı. Fakat ya ata ile torun arasına giren nesil yok olmuş veya bir hukuki alandan diğerine geçmişse ve bu nedenle torun, hiçbir zaman, hamilelik sırasında bile merhumun *potestas*'ına tabi olmamışsa? Böyle bir torun, vâris, hatta akraba bile değildi. Hadrianus zamanında Iulianus şunları yazıyordu: "Alışılmış uygulamaya göre, torunlar, dedelerinin ölümünden sonra hamile kalınsalar bile, dedelerinin akrabalarıdırlar; fakat bu, terimin uygunsuz bir kullanımıdır, dilin suiistimal edilmesidir."[35] Bu hukukçunun görüşüne göre, ya *potestas* ya

* Iustinianos'un emriyle hazırlanan daha önceki kararnamelerden oluşan Roma kanunlarını içeren kitap. – ç.n.

da ölüm sonrası çocuklar örneğinde onun yerine geçen kurgu şeklinde hukuksal bir ilişki var olmadıkça, dedeyle hiçbir akrabalık olmazdı. Hukuksal sembiyotik, kan bağları karşısında mutlak önceliğe sahipti. Hukuksal kesintisizlik, bir *potestas* ile diğeri arasında sürekli bir bağlantı ilkesi, zor bir vakayı halletmek için yeniden formüle edildi.

Bu kesintisizlik, tam da annenin yoksun olduğu şeydi ve mirasçılar silsilesinden dışlanmasının nedeniydi. Bir annenin mirası ve çocukları aracılığıyla değişmez bir hukuksal biçim halinde sürdürebileceği soyut bir velayet hakkı yoktu. Anne soyu, kendine ait bir hayat bahşedilen ve anne-çocuk ilişkisinin her yönünü yöneten yönetmelikleri saptayan soyut bir hukuksal imtiyaz mefhumuna dahil değildi. Babanın velayeti ölümüyle sona erdiğinde, kızları, erkek kardeşleriyle birlikte hukuksal olarak özerk hale gelirlerdi. Ne var ki, erkek kardeşlerinden farklı olarak kız çocuklara, erkeklere aktarılan ve nesilden nesile intikal edebilir iktidar verilmezdi. Roma hukukunda cinsiyetler arasındaki can alıcı farklılık buydu. Ulpianus, bunu güçlü bir aforizmayla özetledi: "Bir kadın, kendi ailesinin başlangıcı ve sonudur." Başkaları üzerinde velayet hakkından mahrum olan kadının, aktaracak bir şeyi yoktu.[36] Akrabalığın ve soyun, meseleyle bir ilgisi yoktu.

Akrabalık terimlerinin açıkça gösterdiği gibi, sistem, tek yönlü bir akrabalık örfüyle haklılaştırılmıyordu. Ensest kuralları, bu konuda daha başka kanıtlar sağlar: Evlilikle ilgili yasaklar her iki tarafa eşit biçimde uygulanırdı. Ebeveyni öldürme yasağı, anneyi de babayı da kapsardı; gerçi popüler bir terim olan *patricida*'nın etimolojisi babaya odaklandığını gösterme eğilimindeydi ve çeşitli kaynaklar, kanunu bir anne katline uygulamaya yönelik "terbiyesizce" girişimlere direnildiğini gösterir.[37] Fakat başka kaynaklar kanunun *parens* –hem anne hem baba anlamına gelebilen bir kelime– katline uygulandığını ve anne katillerinin baba katilleriyle aynı cezaya –herhalde doğaüstü cezayı savuşturmayı amaçlayan bir idam yöntemiyle bir torbaya konulup Tiber'e atılırlardı– çarptırıldığını belirtir.[38] Benzer şekilde hem erkeklerin hem kadınların, atalarına bakma yükümlülüğü vardır.[39] Dahası, kanunun emrettiği yükümlülükler bakımından, her iki ebeveyne gösterilmesi beklenen saygı, onları mahkemeye vermeyi[40] ya da daha genel olarak onlara karşı herhangi bir saygısız harekette bulunmayı dışlıyordu.[41] Yeminli şahitlikle ilgili kurallarda açıklandığı gibi, hukuksal dayanışmalar ve suçlamada bulunma ya da bir suçlamaya karşı savunma yükümlülükleri, erkek ve dişi kollar arasında hiyerarşi olmadan belli bir derecedeki bütün akrabalara uygulanırdı.[42] En azından geç cumhuri-

yet dönemine kadar uzanan kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, sosyal pratikler de aynı yöndedir. Örneğin, şecere örflerini ele alalım. Romalı bir aristokrat kendi atalarını saydığında, genel bir kural olarak ana ya da baba soyuna öncelik vermezdi. Aslında, anne soyu daha seçkinse, anne tarafından atalarını ilk önce sıralayabilirdi. Hem anne hem baba soyundan ve her iki cinsiyetten ataların maskları artrium'un duvarına asılırdı. Cenaze törenlerinde, merhumun her iki taraftan akrabaları –hem baba, hem anne tarafından dedeler ve nineler, teyzeler, halalar, amcalar ve dayılar– kortejde temsil edilirdi.[43]

Anne soyundan akrabaların hiçbir pratik dezavantajları yoktu; sosyal ve hukuksal normlarda ihmal de edilmezlerdi. Fakat Roma'da miras bırakma işlevi, süreksizliği ortadan kaldırdığı ve kesintisizliğe yol açtığı için, bir iktidar kaynağıydı. Bir hukuk âlimi olan Paulus erkek velayetinden söz ederken, "hâkimiyetin kesintisizliği"nden, yani, bir erkeğin kendisi başka birine bağımlı olmaktan çıktıktan sonra kendisine bağımlı olanlar üzerinde sahip olduğu buyurucu güçten söz ediyordu. Hukuk diliyle konuşursak, bir anlamda iktidarın düzeni hayatın düzenini aşıyordu. Bu statik kesintisizlik, geriye adından başka bir şeyi kalmayan bir durumdan kaynaklanıyordu; fakat bir yabancının Roma yurttaşı yapıldığı her seferinde yeniden gündeme geldi. Kanun ya da imparator, sadece erkeğe değil, onun eşine ve çocuklarına da yurttaşlık bahşederdi. Erkeğin yurttaşlığıyla birlikte, aile üzerinde iktidara sahip olma hakkı da gelirdi. Eril hakların kesintisizliği, böylece, başından itibaren sağlama alınırdı.[44] Dolayısıyla, kadınların bir anlamda ve sadece bir anlamda nakledemediklerini söylemek doğrudur: Onlar "kendi ailelerinin başlangıcı ve sonu"ydular. Kadınlar, kendi kişiliklerinin kurumsal uzantılarından mahrumdular.

Kadınların Vasiyetleri

Yasal verasetler dünyasının dışında, Roma akrabalığının iki kutupluluğu, akrabalara yönelik yükümlülüklerle ilgili duygu ve düşünceleri ifade etmede bireylere hatırı sayılır bir hareket serbestliği verirdi. Vasiyetler, annelik bağının ve anne soyundan akrabalarla bağların öneminin somut tezahürleriydi. Philippe Moreau, MÖ 70-60 yıllarında Umbria'daki Latium eşrafı üzerine aydınlatıcı bir dizi yazı yayımlamış ve S. Dixon Cicero'nun ailesindeki anne bağlarını incelemiştir. Cicero'nun eşi Terentia'nın serveti, görünüşe göre, baba soyundan akrabalarına geri dönmekten çok, çocuklarının geleceğini sağlama almak için kullanılacaktı.[45] Kadınların intikal ettirecek-

leri malları vardı; çünkü babalarının mirasından, ilke olarak erkek vârislerle eşit biçimde pay alırlardı. MÖ 169 tarihli Lex Voconia, birinci kademe vergi mükellefi yurttaşların bir kadını vâris tayin etmelerini yasaklamış olmasına rağmen, kadınlar vasiyetlerde lehtar tayin edebiliyorlardı. Cicero'nun zamanında bu kanun fiilen hükümsüzdü; ne var ki erkek bir vârise, mirasın bir kısmını bir kadına vermesi emredilerek kolayca aşılabilirdi.[46] Kız çocuklar ve dul kadınlar, daha sonra çocuklarına intikal edecek miras payını bu şekilde alırlardı. Kadınlar için başka bir servet kaynağı da çeyizdi; çeyiz babalar, akrabalar ve aile dostları tarafından hazırlanır ve evliliğin sona ermesi durumunda kadının olurdu. Çeyiz; himayeli mallar, devredilemez mallar, nakit para, giysi, köle, toprak ve binalardan oluşurdu; tüm bunlar üst sınıflarda hatırı sayılır bir servet oluşturabilirdi. Örneğin, Aemilius Paullus'un vârislerine, dul kalan eşinin çeyizini karşılamaları için altmış altın talent yetmedi; Terentia, kocasına, atlı sınıf ya da ikinci en yüksek sınıf için zenginlik ölçütü sayılan bir meblağ olan 400.000 sesterselik çeyiz getirmişti. Cicero, kızının çeyizini üç yıllık taksitler halinde ödemek zorunda kaldığında, başa çıkılmaz bir mali sıkıntı içine düştü (60.000 sesterselik meblağın, sadece her taksitin bir kısmını oluşturduğunu biliyoruz). Yük o kadar ağırdı ki, hamile olan ve çeyizi tam olarak ödenmiş olan kızı Tullia, MÖ 46'da boşanmaya karar verdiğinde, Cicero, kızının kararını bir yıl önce, yani çeyizin üçüncü taksitinin ödenmesinden önce vermemiş olmasına yanıyordu.[47]

Verasetler, vasiyetler, terekeler, çeyizler: Zengin sınıflardan kadınların, öldüklerinde başkalarına geçecek yüklü bir servetleri vardı. Kadınların servetlerini kullanarak eril iktidar mekanizmalarını nasıl bozabildiklerini –ki bunun karşılığı kadınların ehliyetsizliklerindeydi– değerlendirmenin yeri burası değil. Annelerden çocuklara vasiyet yoluyla geçen mirasın, bazılarının ileri sürdüğü gibi, erkek soyundan akrabalık sisteminden farklılaşmamış bir akrabalık sistemine geçişi (böyle bir miras, erkek soyundan akrabaların, özellikle baba tarafından civar akrabaların zararına olduğu için) temsil edip etmediğini sormakla başlayalım. S. Dixon'ın Romalı anneler, J.A. Crook'un Romalı kadınların vasiyetle bıraktıkları miras üzerine çalışmaları, okuyucuda, Roma'nın akrabalıkla ilgili görüşlerinin geç cumhuriyet döneminde köklü bir şekilde değiştiği izlenimi bırakır. Vasiyetnameler, anne soyundan akrabalar – karındaş akrabalar (sadece anne tarafından akrabalar değil, azat edilmiş erkek ve kız kardeşler gibi yasal *potestas* bağı kopmuş, baba tarafından akrabalar da), arkaik hukuka göre tek gerçek vârisler ile *sui*'lere, yani hâlâ baba velayeti altında olan "gerçek vâris"lere baba soyundan

civar akrabalarla eşit yer verirdi. Daha önce dışlanan akrabalar arasındaki yeni hukuksal ilişkiler, iddia edildiğine göre, eski hukukun kalıntılarından çıktı.[48] Praetoryan buyruk, sonunda anne soyundan akrabalara en yakın akrabalarının mallarına sahip olma hakkını bahşetti; böylece, örneğin çocuklar, yasal veraset sistemini tamamlayan bir prosedürle annelerinin terekesini üzerlerine aldılar. Yargı yetkisi sulh hâkimlerinde olmak üzere, yeni bir vasiyetnamesiz miras hakkı, eski hukuktan türetilen hakların sonucunda gelişti. Bu değişiklikler, anne ile çocuklar arasında daha yakın bağların işaretleri olarak yorumlanabilir mi?

Bu yeni praetoryan miras hakkı, cumhuriyet döneminin sonuna doğru ilk kez uygulamaya koyulduğunda, kanuni vârislerin tartışmasız önceliğine son vermedi. Praetor, "zilyetliğin temlik"ini –bir annenin çocuklarının ve akrabalarının o annenin mülkünü elinde bulundurmaya yetkili kılındığını anlatan teknik terim– yürürlüğe koyduğunda, amacı ana tarafından akrabalarla baba tarafından akrabalar arasında eşitlik kurmak değildi: Anne soyundan akrabalar, mirası ancak, öncelikleri hâlâ sürmekte olan *sui*'ler ve baba soyundan akrabalar yoksa alabiliyorlardı. Yeni miras düzeni ikincil bir prosedür, öteki imkânların yokluğunda başvurulacak bir yol olarak kaldı. Eski sistemde, "yakın" bir vârisi (muhtemelen yedinci dereceye kadar) bulunmadığında mülk *gens*'e ya da klana düşerdi. Yeni sistemde ise, bu mülkü anne soyundan en yakın akrabalar isteyebiliyordu. MS birinci yüzyıla kadar hak iddiasında bulunabilen *gens*'in yerini, anne tarafından en yakın akrabalar aldı. Potansiyel vârisler, onların anneleri ve annelerinin akrabaları arasında her zaman var olan içten bağlar sayesinde, daha yakın akrabaların lehine *gens* susturuldu. Herhangi bir iktidar biçimi tarafından desteklenmediği için geleneksel olarak göz ardı edilen bu içten bağlar, hâlâ yürürlükte olan eski sistemde, bütün diğer ihtimaller tükendikten sonra nihayet tali bir yer aldılar.[49] Aslında praetoryan buyrukların sistem üzerindeki etkisi o kadar azdı ki, buyruğa göre çocuklar "sahih nesepli çocuklar" (*liberi*) olarak değil, sıradan akraba (*anne soyundan akrabalar*) olarak annelerinin vârisi olurlardı.[50] Eski düzenin yerini almayan, sadece onu tamamlayan yeni düzende *liberi*, babaları tarafından azat edilen ve bu nedenle *sui* sınıfından çıkan çocuklardı. Praetorun buyruğu, doğuştan içinde oldukları baba iktidarından sanki dışlanmamışlar gibi *liberi*'nin mirastan pay edinme talebini yeniden kabul etti. Bu, çocukların hiçbir zaman *in potestate* olmaktan çıkmadıklarına dair bir kurgu benimsenerek gerçekleştirildi.[51] Ne var ki, bu çözüm bir kadının çocukları söz konusu olduğunda kabul edilemezdi. Onları, baba iktidarını terk ettikten

sonra miras haklarını yeniden kazanmış eski *sui*'ler olarak tarif etmenin hiçbir yolu yoktu: "Hiçbir kadın 'gerçek vâris'lere [*sui*] sahip olamaz ya da azat yahut başka nedenle bu tür vârislere sahip olmaktan vazgeçemez."[32] Hiç var olmamış bir hakkı, bir kurguyla geri almak imkânsızdı. Annenin çocuklarının, hukuken onun füruu olarak tanınmayıp öteki anne soyundan akrabalarla birlikte miras düzeninde son sıraya dahil edilmelerinin nedeni budur.

Erkek soyundan akrabalık bağlarının gevşeyip anne soyundan akrabalık bağlarının sıkılaştığını ileri sürmek yanıltıcıdır; *potestas* uygulamasına dayanan eski miras hukukunun bir şekilde aşıldığını öne sürmek, daha da yanıltıcıdır. Elbette, anne kan bağının, sonunda miras kanunlarınca tanındığı inkâr edilemez. Ne var ki, bu kendi başına fazla bir anlam ifade etmez. Bu tanımanın dişil "velayet"in yokluğuyla nasıl şekillendiği kavranmadan, söz konusu değişikliğin önemi anlaşılamaz. Ancak bu kavrandıktan sonra, bilim insanlarının merkezi konuyu –erkekleri ve kadınları yöneten rejimler arasındaki dayanıklı karşıtlık, kadınların ve erkeklerin benzemezliğinin hukuksal göstergelerinin kaçınılmazlığı– yanlış anlamalarına neden olan sosyolojik önyargılara rağmen, anne soyunun artan önemi uygun biçimiyle görülebilir.

Vasiyetname yazma ehliyeti ve pratiği, eril ile dişil arasındaki resmi farklılaşmanın üstesinden geldi mi? Kuşkusuz, vasiyetname yazma ehliyeti anne soyuna yeni bir öz kazandırdı. Bu bakımdan vasiyetname yazma ehliyeti, akrabalık sisteminde örtük olarak var olan pek çok pratikten biri olarak görülebilir. Peki bir kadının çocuklarına yönelik daha fazla cömertlik, hukukun cinsiyetlere daha eşit davranma yönünde ilerleme kaydettiğine dair savunmayı haklılaştırır mı? Cevap, kesin olmayan bir evettir. Fakat unutulmamalıdır ki, Roma akrabalığı, vasiyetname yazma pratiğini öğrendiğimiz kaynakların tarihi olan MÖ birinci yüzyıldan çok önce iki taraflıydı. Üstelik, anne tarafından vârislerin dikkate alınmaması (praetoryan buyruğun kısmen düzelttiği bir durum), kadınların, vasiyetnamelerinde tayin etmelerine izin verilen vârislerden değil, kesintisiz ve kanun marifetiyle yerlerinde kalmaya devam edecek haleflerden mahrum olmaları demekti.

Erkeğin mirasını karakterize eden şey, terekesinin anında temlik edilebilme özelliğiydi ve veraset kesintisizliğinin nedeni de herhalde buydu. Bir kadın vasiyetnamesinde bir oğulu ya da kızı vârisi olarak tayin ettiğinde, aldığı ve ürettiği şeyi vasiyetle miras bırakamama yasal ehliyetsizliğini tamamen telafi edemezdi. Tercihinin, vasisi tarafından onaylanması ve vârisleri tarafından kabul edilmesi gerekirdi. Onun ölüm tarihi ile vârislerinin tereke üzerin-

deki zilyetliklerini mülkiyete dönüştürme tarihi arasında, zorunlu bir bekleme dönemi vardı ve bu dönemde hiçbir şey yapılamazdı. Bir kadının miras bırakmasını (ister vasiyetnameyle, ister praetoryan buyruğa göre) erkeğin anında intikal eden terekesinden farklılaştıran şey, tam da bu kesintiydi.[53]

Ana ve Baba Vasiyetnamelerinin Denkliği

Anneyle duygusal ve sosyal bağları onurlandırmanın belli biçimlerinin zorunlu sayılmış olması, annenin vasiyetiyle anneden oğula mülk intikalinin çocuğun hakkı olarak görülmüş olması, ele alınan sorundan farklıdır. MÖ birinci yüzyıl kaynaklarından, bu değişikliklerin olduğunu biliyoruz; peki bunlar, tutumlarda bir değişikliği temsil ediyor muydu? Köklü dönüşümler, her zaman tahayyülü canlandırır. Fakat kadınlara, daha önceki dönemlerde, olasılıkla MÖ dördüncü yüzyıl civarında ilk kez vasiyette bulunma hakkı verildiği zamandan bu yana, vasiyetlerini nasıl kullandıkları konusunda hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Erkek kardeşleriyle birlikte baba velayeti altında mirastan pay alma hakkına sahip olan kızlar için ve malları kocasınınkilerle birleştirildikten sonra kocasının velayeti altına giren kadınlar için sorun yoktu. Evlenmemiş kadın vârisler, baba soyundan en yakın akrabasının (bir kardeşin ya da amcanın) vesayetinde kalırlardı. Açıkça bu vasiler, vesayetleri altında bulunanlara aile servetinde kendilerine düşen payı elden çıkarma yetkisini asla vermeyeceklerdi.

Baba soyundan akrabalarıyla bağlarını koparmış ve artık kocaları olmayan bazı kadınlar vardı: Kocanın velayeti altında yaşamaya gittiklerinde (hukuken eşin "kızı" haline gelerek) erkek soyundan akrabalıktan çıkan, kocanın ölümü üzerine kalıtsal bir malın sahibesi haline gelen ve merhum kocasının onun için seçmiş olduğu ya da merhumun vasiyetnamesindeki bir maddeyle kadının kendisinin seçmesine izin verilen vasinin yardımıyla bir vasiyetname yazma özgürlüğüne sahip olan dul kadınlar. Hakiki vasiyetname özgürlüğü dul kadınlara ve dolayısıyla annelere aitti. Çocuklarını mı kolladılar, yoksa baba soyundan akrabalarını mı? Cicero'dan önceki bir zamanın kaynaklarına sahip olsaydık, anlamlı bir gelişimden söz etmek mümkün olurdu; fakat ne yazık ki bu tür kaynaklar yoktur. Cicero'da, Genç Plinius olayında, imparatorluk döneminden kalma bazı kayıtlarda ve her şeyden önce *Digesta*'ya kaydedilen birçok vakada, kendi çocukları ve torunları ve bazen de kocaları lehine vasiyette bulunan kadınları görüyoruz; bu durum, bu kadınların *manus* rejimine (kocanın velayeti) göre evlenmediklerini gösterir. Kısa-

ca, kadınların karıkocalığa dayalı ailede ve o ailenin evlatları arasında vâris seçmeleri çok muhtemeldi.[54] Ne var ki, MÖ ikinci, üçüncü ve dördüncü yüzyıllara ait belgelerden yoksun olduğumuz için, daha önce ne olduğu konusunda herhangi bir şey söyleyemeyiz. Bizim için tarih, birinci yüzyılda başlar.

Bu tutumlar ve pratikler, katı bir *officia* ya da sosyal ödevler sorumluluğuna dayanırdı. Yapıtlarını okuduğumuz, çoğu MS ikinci yüzyıldan sonra yaşamış olan hukukçular, hakların ve ödevlerin eşitliğini açıkça vurguladılar. Oğullar ve kızlar, haksız yere dışlandıklarında, bir vasiyeti "geçersiz" ilan ettirmek için mahkemeye başvurabilirlerdi. Böyle bir bulgunun, ciddi bir ihlal oluşturduğu savunulurdu ve bu durumun yaptırıma tabi tutulması uygun sayılırdı. Babalar çocukları mirastan mahrum bırakma hakkına her zaman sahip oldukları için, babaların vasiyetnameleri, elbette, bu bakımdan titiz bir incelemeye tabi tutulan ilk vasiyetnamelerdi. "Fakat [haksız dışlanmayı mahkemeye getirme hakkı], benzer şekilde erkek soyunda evlat olmayan erkeklere ve kadınlara da verilir. Çocuklar annelerinin vasiyetnamelerine de itiraz edebilirler ve çoğunlukla başarılı olurlar."[55]

Bu denklik, iki çocuk doğurduktan sonra yaşlılığında yeniden evlenen ve ikinci kocasını tek vâris tayin eden bir kadının vasiyetnamesini geçersiz kılan Augustus zamanından beri açıkça onaylanır. Domitianus döneminin sonuna doğru, kendi oğluna hiçbir şey bırakmamayı tercih eden evli bir soylu kadının vasiyetnamesinde Genç Plinius, diğer senatörlerle ve süvarilerle birlikte, ortak-mirasçı tayin edilmişti. Bir adaletsizliğin kurbanı olduğuna inanan oğul, Plinius'tan, annesinin vasiyetnamesindeki haksızlığı gidermek için payını kendisine vermesini rica etti. Sonuç şu şaşırtıcı sahne oldu: Esas vâris Plinius, kadının kendisi lehine oğlunu mirastan mahrum bırakması için annenin hangi haklı ve haksız nedenleri olabileceğini incelemesi için dostlardan oluşan bir kurul oluşturdu. Oğulun dışlanması kendisi hakkında hüküm verecek olan kişinin yararınaydı; fakat kurul, oğulun savlarını dinlemeyi kabul etti; oğul da, rakibinin kararını kabul edeceğine peşinen razı oldu: "Görüşümüz odur ki, Curianus, annenizin size öfkelenmesinin haklı nedenleri vardı."[56] Toplumun, bir annenin mirasını kaybetmeyi ciddi bir ceza, dikkate alması gereken bir ceza saydığından kuşku duyulamaz. Öte yandan, bir oğulun annesini vasiyetnamesine almaması halinde gerçekten sert tepkileri göze alması gerekirdi; MÖ 70 civarında açılan bir davadan bu açıkça anlaşılıyor: Latium'un önde gelen yurttaşlarından biri olan Cluentius, bir yandan kendisinden tiksinen annesinden söz etmeyi kendine yediremediği için, diğer yan-

dan annesini vasiyetnameye dahil etmeyerek –kamuoyu tarafından yanlış anlaşılabilecek bir hareket– rencide edemediği için, vasiyetnamesinin yazımını durdurdu. Büyük bir ihtimalle, Cluentius, annesinin kendisinden fazla yaşaması durumunda vasiyetnamesinin geçersiz sayılma riskini hesaplamıştı.[57] Böyle bir davada mahkeme "annenin haysiyetsiz tavırlar ya da entrikalar yahut dostluk gösterileri arkasında oğlunu tuzağa düşürmeye çalışıp çalışmadığını, bir anneden çok bir düşman gibi davranıp davranmadığını" saptamaya çalışırdı. Constantinus'un bir kanunundan (321) alınan bu dil, üç buçuk yüzyıl önce, Cluentius'un annesi Sassia'nın durumu için de kelimesi kelimesine kullanılabilirdi.[58]

Örnekleri çoğaltmaya gerek yok. Anne vasiyetnamelerini geçersiz saydırmak için açılan davalar, ikinci, üçüncü ve dördüncü yüzyıllardan kalma hukuk belgelerince de doğrulanır.[59] Mülkiyetin çocuğa intikaline gelince, annelik görevleri babanınkilere o kadar yakındı ki, MS 197'de Septimius Severus, bir annenin mülkünün bir kısmının, annesi kendisini doğururken ölen bir çocuğa verilmesine hükmetti. Anne, çocuğu doğurmadan önce vasiyetnamesine dahil etmemişti; bu yüzden, "annenin" beklenmeyen "kaderi", son doğan çocuğu, daha önce vâris tayin edilen iki kardeşe göre haksız yere dezavantajlı duruma düşürmüştü. Bu dava, babasının ölümünden sonra doğmuş veya babası tarafından vâris tayin edilmemiş ya da ölmeden önce mirastan mahrum bırakılmış bir çocuğun davasıyla bağlantılıydı. Kuşkusuz, bir annenin "gerçek vâris"leri yoktu ve anne için, bir çocuğun doğması, onun vasiyetnamesinden daha önemli olan zorunlu kanun hükümlerine tabi değildi. Yine de imparatorluk adaleti bile annenin vasiyetnamesini bütünüyle ortadan kaldıracak kadar ileri gitmediyse de, "tüm oğullar vâris tayin edilmişler gibi" son doğan çocuğa payına düşeni vererek, annenin ihmalkârlığını düzeltmeyi uygun gördü.[60]

Simetrisizlik ve Mirastan Mahrum Bırakma

Erkeklerin ve kadınların koşulları daha eşit hale geldi mi, erkeklerin ve kadınların davranışını yöneten hukuksal rejimler yakınlaşma eğiliminde miydi? Görünüşte evet. Fakat konuya daha yakından bakmak gerekir. Bir anne kendi çocuklarını açıkça mirastan mahrum etmek zorunda değildi, çünkü çocuklar onun şahsının devamı değillerdi. Çocuklarını yasal hakları olan vârislikten çıkardığını vasiyetnamesinde ayrıca belirtmesi gerekmiyordu. Yapması gereken tek şey, adlarını vasiyetnamesinden çıkarmaktı. Annelerinin vasiyetnamesinin geçerliliğine itiraz eden oğulların, "ihmal edilmiş"

ya da "unutulmuş" olmaktan şikâyet ettiklerini kaynaklardan öğreniyoruz.[61] Bir baba ise, aksine, oğullarını kanunla onlara tanınan vârislikten ancak, "mirastan mahrum bırakma"ya ilişkin bir maddeyle vâris olmalarını istemediğini açıkça belirterek çıkarabilirdi. Başka bir ifadeyle, "gerçek vâris"lerin, babanın velayeti altındaki vârislerin, açık bir bildirimle dışlanmaları mecburiydi: "Oğlum Titius, mirastan mahrum bırakılacaktır." Babanın vasiyetnamesinin iptal edilmesi ve vasiyetnamesiz miras hükümlerinin uygulanması için, mirastan mahrumiyetin açıkça belirtilmemesi, bir oğulun adının vasiyetnamede geçmemesi *ipso jure* [kanun gereği, kanunen] yeterliydi. Dışarıdan vâris her şeyi kaybederdi ve mahrum bırakılan oğul, babanın ölümü sırasında hâlâ babanın velayeti altındaysa, bütün mülke sahip olurdu. Söz konusu olan bir kız evlatsa, vasiyetname iptal edilmezdi; fakat dışlanmış olan kız vârisin, mülkü, tayin edilmiş vârislerle paylaşmasına izin verilirdi: Dışarıdan vârislerle ve payına göre "gerçek vâris"lerle, yani kendi kardeşleriyle yarı yarıya.[62] Bu nedenle, pratikte bir annenin bir oğul ya da bir kız evlatla ilgili sessizliği, bir babanın açıkça mahrum bırakmasına eşdeğerdi. Her iki ebeveynle bağların eşit ölçüde onaylandığı bir toplumda, annenin ihmalkârlığı babanın reddine eşdeğer sayılırdı. Sulh hâkimleri, mahrum bırakmanın haksız olduğu kanaatine varırlarsa, babaları tarafından mirastan mahrum bırakılan çocuklar kadar, anneleri tarafından ihmal edilen çocuklar lehine de karar verme eğilimindeydiler. Ne var ki, hukuk tarihi, görünenin altında yatanı araştırmamıza imkân veriyor. Görünüşte benzer tutumları farklılaştıran inceliklere ulaşmak istenirse yalnızca davranışın gözlemlenmesiyle açığa çıkmayan bölünmeler ortaya çıkmaya başlar. Temel farklılıklar, kurumsal önemleri taban tabana zıt olmaları hariç, benzer gibi görünebilen davranış tipleri arasında ortaya çıkar. Kurumsal olarak annenin ihmalkârlığı, babanın resmi dışlamasının tam zıddına işaret ederdi. Bir kadının, çocuklarını mirastan mahrum bırakmak için sadece kanunun harekete geçmesine imkân tanıması yetiyordu; oysa bir çocuğu mirastan mahrum bırakmak isteyen bir erkek, kanunun işleyişini bilinçli bir şekilde durdurmak zorundaydı. Eril kesintisizlik temeldi ve sadece açık bir yasal hareketle –ya azat etme ya da mirastan mahrum bırakma– durdurulabilirdi. Ne var ki, dişi tarafında kesinti temel olguydu. Aradaki mesafeyi kapatmak için açık bir karar gerekliydi. Demek ki, bütün göstergeler erkeklerin ve kadınların statüsünde temel bir simetrisizliğe işaret etmektedir. Çocuklarına miras bırakmak erkeğin hukuksal doğasındaydı, fakat kadının hukuksal doğasında değildi.

Praetoryan buyruk, anne soyundan akrabaları ikinci derecede vârisler haline getirerek, erkekler ile kadınlar arasındaki bu benzemezliği sadece biraz değiştirdi. Hadrianus'un emri üzerine çıkarılan Senatus-Consultum "Tertullianum" ve 178'de Marcus Aurelius'un yönetiminde çıkarılan Senatus-Consultum "Orphitianum" için aynı şey söylenebilir mi? Bu kararnamelerde toplumsal cinsiyet farklılığının son izleri silinmiş gibi görünecekti. Annelik veraseti ile babalık veraseti arasında hakiki bir eşitlik kurulmuş gibi görünecekti. Fakat görmüş olduğumuz gibi, görüntüler aldatıcıdır. Yasalardaki bu değişiklikler anneliğin ikinci yüzyılda velayet hakkı kazandığını kanıtlar mı? Örneğin, Masiello, Antonine'ler ile Severi'ler arasında, vasiyetnamelerde kadınların kendi oğullarının ve kızlarının vasileri olarak kabul edilmelerinin yaygınlaştığını göstermiştir; oysa vasilik, geleneksel olarak, anneden çok, uzak da olsa erkek bir akraba tarafından ifa edilmesi gereken "erkeğe özgü bir iş" sayılmıştı. Ancak 390'da I. Theodosius'un bir kanunu bu örfü yasal olarak geçerli hale getirdi.[63] Yine de, ikinci yüzyılda yerli yerine oturtulan yeni miras hukuku, çok daha önce biçimlenmiş olan örfleri, gördüğümüz gibi hakiki iki taraflı akrabalıkla bütünleşmiş örfleri kabul eder gibi görünüyordu. Bazı bilim insanlarının inandığı gibi, Romalı aile, karıkoca evliliğine dayanan çekirdek aile idiyse, bir nesil süresince kazanılan servetin birikip kadının ve kocasının füruuna geçmiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte, çekirdek aile sorunundan, ihtiyatla ele alınması gereken bir şeyin epigrafik kanıtlarından uzak durmak daha iyidir. Bazı tarihçilerin yaptığı gibi, cenaze töreni epigraflarının doğru bir aile imajı sunduklarını varsaymak acelecilik olur. Lahitlerde sergilenen duygular ile fiili sosyal birimler arasında zorunlu bir bağlantı yoktur.[64] Bir kimsenin kendi eşine, çocuklarına ve ebeveynine saygı gösterip yaslarını tutmuş olması, fakat erkek ya da kız kardeşlerine asla böyle davranmaması, aile gruplarının ölçüsüyle ilgili güvenilir bir gösterge değildir. Bugünün toplumundaki aile biriminin kesin bir şekilde karıkoca evliliğine dayanan çekirdek aile olduğunu yaşayarak bilmemize rağmen, bugünün mezarlıklarındaki kabirler çoğunlukla geniş aileye işaret eder. Cenaze töreni epigrafları ölümle ilgili sosyal görenekler hakkında bize bir şeyler anlatır; fakat bu epigraflara, açığa vuramadıkları şeyleri sormamalıyız. Yine de, Romalı ailenin çekirdek aile olduğuna dair hipotez ve esas olarak ebeveynler ve çocuklar olmak üzere, yakın akrabalar arasında gelişmiş olan miras bağlarını hukukun kutsamış olma ihtimali bir tarafa atılamaz. İkinci yüzyılın iki büyük reformunu ele alalım.

Senatus-Consultum Tertullianum

Senatus-Consultum Tertullianum, üç çocuk sahibi annelere (eğer azat edilmiş bir kadınsa dört) kendilerinden önce ölen çocuklarının malları üzerinde hak talebinde bulunma hakkı verdi. Atalar üzerinden verasetlerde baba her zaman anneden önce geldiği için, bir erkek çocuğun "gerçek vâris"leri bölüşümde ve bir erkek ya da kız çocuğun babası, karşı talepte bulunurdu. Ne var ki, soydaş akrabalar arasından sadece ölenin kandaş erkek ve kız kardeşleri ortak anneleriyle birlikte pay alırlardı: Diğer erkek soyundan civar akrabalar –amcalar, yeğenler, kuzenler– kesinlikle dışlanırdı. Böylece anneler ilk kez bir kanunun sonucu olarak baba soyundan akrabalar karşısında kayırıldılar.[65] Sınırlı-aile hipotezine destek için bir belge anmak zorunda kalınsaydı, o belgelerden biri bu olurdu.

Senatus-Consultum Orphitianum

178 tarihli Senatus-Consultum Orphitianum, oğullardan annelere geçen (açıkça özgür ve azat edilmiş kadınları çocuk sahibi olmaya teşvik etmek için düşünülmüş bir önlem) yasal veraseti değil, annelerden oğullara geçen yasal veraseti uygulamaya koydu. Bu kanunla anne soyundan gelenler için veraset düzenlemesi kabul edildi ve buna baba soyundan gelenlerin veraset düzenlemesiyle aynı hukuksal statü verildi. Adını Septimius Severus döneminin büyük hukukçusundan alan bir dördüncü yüzyıl derlemesi olan Ulpianus'un Regulae'si, hukuksal sistemdeki değişikliğin kapsamını açıkça özetledi: "On İki Levha Kanunları, vasiyetnamesiz ölen bir annenin çocuklarına, kadınlar 'gerçek vâris'lere sahip olmadıkları için, annelerinin yerine geçme izni vermezdi. Fakat daha sonra, İmparator Antonius ile İmparator Commodus'un Senato'ya sunduğu bir kanunla, anne *manus* rejimine göre evlenmemiş olsa bile [yani, anne, çocuklarıyla aynı babalık velayeti altında olmasa bile; halbuki, en eski Roma hukukuna göre, bir anne böyle bir velayet altındaysa, çocukları kandaş kız ve erkek kardeşler olarak onun yerine, o da onların yerine geçerdi], çocukların annelerinin yasal vârisleri olmaları kararlaştırıldı. Annenin kandaş erkek ve kız kardeşleri ile bütün baba soyundan akrabalar, merhumun çocukları lehine vârislikten çıkarılmıştır."[66]

Bir Annenin Vârisinin "Füruundan" Olması Mecburi Değildir

Diğer metinlerin de doğruladığı gibi, bu şekilde ilk kez uygulamaya konulan şey, aslında bir *successio legitima*'ydı: Kanunun önayak

olduğu, önceki praetoryan sistemde olduğu gibi zilyetliğin temliki kurgusuna başvurması gerekmeden bir kadının evlatlarına *ipso jure* geçen miras.[67] Fakat, prosedürü kolaylaştırmak için, bu yeni yasal vârisler sınıfı zilyetlik talebinde bulunduklarında, praetor, buyruktaki babanın *liberi*'siyle –azat edilmiş olsun ya da olmasın, babanın evlatları– ilgili maddeye dayanarak, her zaman zilyetliği vermezdi. Annenin füruu, bir sonraki sınıfta, *legitimi* sınıfında mallarını alırlardı.[68] Bu, geleneksel olarak baba soyundan civar akrabalara (muhtemelen, meşru füruun *unde liberi* olarak mirastan pay alma talebinde bulunma süresinin geçmesi beklendikten sonra, ikinci derecede vâris adayları olarak saptananlara) ayrılan bir sınıftı. Başka bir ifadeyle annenin çocuklarının statüsü, 178 tarihli kanuna göre annenin birinci vârisleri olmalarına rağmen, babanın çocuklarının statüsünden aşağıydı. Bu asimetri neden? Hem annenin hem babanın çocukları ebeveynlerinin mirasında diğer bütün vârisler karşısında önceliğe sahipken, sulh hâkimleri, annenin çocuklarına buyruğun farklı bir maddesine göre babanın çocuklarından farklı davranmayı neden sürdürdüler? Belli hukuksal yapıların uzun ömürlülüğü şaşırtıcıdır. Görünüşe göre kanunun bile bunları ortadan kaldırma gücü yoktu; yerleşmiş örflere resmi ve zorlayıcı güç verecek şekilde dilini değiştirdiğinde bile. En anlamlı sosyal dönüşümlerin arkasında bile (ve burada fiilen gerçekleşen şey ister mirasla edindikleri mülklerin çocukların elinde birikmesiyle birlikte ailenin karı, koca ve çocuklarla sınırlı hale gelmesi olsun, ister benim inanma eğiliminde olduğum gibi, anneler ile çocuklar arasındaki miras ve vârislik bağlarının yasallaşmasının teşvikiyle metresliğin yaygınlaşması olsun, fark etmez), biçimsel göstergeleriyle ayırt edilebilen sağlam bir yapı el değmeden yerinde kaldı. Bu, muhafazakârlığın sürdürdüğü yararsız bir yapı değil, toplumun en derin ve en hayati tabakalarının bir tezahürüydü.

Yeni Kanunlar ve Annelik "Velayetinin" Yokluğu

Can alıcı soru şudur: Yeni kanun yürürlüğe girdikten sonra, praetoru kadınların çocukları ile erkeklerin çocuklarını aynı sınıfa ait saymaktan ne alıkoydu? Kuşkusuz bunun nedeni, çocukların annenin ya da babanın malı üzerindeki haklarının eşit olmamaya devam etmesi değildi: 178 reformu köklüydü. Herhangi bir vasiyetnamenin yokluğunda, tıpkı daha önce *liberi*'lerin babalarının vârisi olmada mutlak önceliğe sahip olmaları gibi, şimdi çocuklar erkek soyundan akrabalar ve annenin ataları karşısında önceliğe sahiptiler. İkinci sıra *legitimi*'ye koyulmaları için hiçbir pratik neden yoktu;

zira böyle bir durumda, birinci sıra *liberi* mecburen boş kalırdı. Bu düşüş –daha doğrusu, daha önce dahil edildikleri anne soyundan akrabaların üçüncü derecesinden, *liberi* ya da özgür füruun birinci derecesine değil, *legitimi*'nin ikinci derecesine eksik yükselme– onlar için ikinci sıranın birinci sıra haline gelmesi olgusunu değiştirmedi. Bu ikinci sıra, kendilerinden sonra gelen annenin öteki vârisleriyle ilişkide değil, *babalarının da vârisleri oldukları ölçüde kendileriyle ilişkide* ikinciydi. Baba tarafında, hep olduğu gibi *liberi* olarak birinci sırada geliyorlardı. Anne tarafında da birinci derecede geliyorlardı, fakat ikinci derecede *legitimi* halinde. Ulpianus'un *Regulae*'sinde bu tuhaf denksizliğin nedeni verilir: "Kadınların 'gerçek vâris'leri yoktur." Bu ilke artık biliniyor. Fakat, Senatus-Consultum Orphitianum'dan önce, kural, çocukların ancak vasiyetnamede yer alan vârisler ya da üçüncü derecede anne soyundan akrabalar olarak annelerinin vârisi olabileceklerini açıkladığı halde, 178'den sonra (ve dördüncü yüzyıla kadar) kural, babanın *suus*'u ve dolayısıyla azat edilmiş olsa bile praetoryan füru sınıfına kayıtlı olan aynı vârisin, füruyla aynı kategoride birinci vâris durumuna gelmiş olsa bile, her zaman annesine göre sınıflandırılamayacağını açıklar.

Bu benzemezliği anlamak için, çözümleme, her mirasın nihai sonucu olan mülk intikalinin ötesine bakmalıdır. Bu düzeyde farklılık, anlamını hemen hemen yitirir. Kadınların "gerçek vâris"lerle kendi varoluşlarını uzatamama yönündeki doğuştan hukuksal ehliyetsizliklerini, şu anda hiçbir işlevi olmayan arkaik sistemin fosil kalıntıları saymalı mıyız? Buna göre erkeklerin çocukları üzerindeki velayetlerinin de çok zayıf olması gerekirdi: Fakat miras düzeninde asla öyle olmadığını gördük. Gerçek sorun, görünüşte pratik sonuçları olmayan bir kuruma hangi yerin verilmesi gerektiği sorunudur. Bunu, daha önce babalık velayetiyle bağlantılı olarak gördük. Uzun erimli önemini anlamak için, arkaik bir döneme bakmamanın doğru yöntem olduğunu anladık – bazıları, hangi gerekçelerle olduğunu anlamak zor olsa da, bu kurumun öneminin, kurum her zamankinden daha iyi işlemeye devam ettiği halde sözde önemini yitirdikten sonra açığa çıktığını ileri sürmüştür. Biz bunun yerine dikkatimizi yerel ve ataerkil örgütlenmeden uzaklaştırıp daha az aleni olan hakların eril intikali alanına odaklamak zorundaydık. Benzer şekilde, Senatus-Consultum Orphitianum'da annenin oğullarının babanın oğullarıyla eşit muamele görmesinin zor olduğunun anlaşılması, dikkatimizi iki taraflı eşitliğin tanınmasına değil, tamamen başka bir boyuta, görünüşte gerçekçi yorum dünyasından çok uzakta olan bir boyuta yoğunlaştırmamız gerektiğini gösterir: Kadınların,

iktidar bağları halindeki soy bağlarını üstlenememe ehliyetsizliğine. Miras hukukundaki dönüşümü, miras dayanışmalarındaki değişikliklerin bir işareti olarak görmek yerine, Romalıların toplumsal cinsiyet ayrımını düzenleme şeklindeki sürekliliği vurguluyoruz. Yeni bir kurumun (annelerden oğullara geçen yasal mirasın) ortaya çıkışının arkasında, hukukun cinsel farklılığı sosyal ihtiyaçlara uydurma şeklindeki sürekliliği –bazı biçimsel çarpılmalar pahasına sağlanan bir süreklilik– görüyoruz.

Annelik veraseti meşrulaşmaya başlayınca, kendiliğinden işlemedi. Yeni kanundan önce olduğu kadar sonra da, oğullar ve kızlar annenin dışarıdan vârisleri olarak kaldılar ve onun mirasını kabul etmek istediklerini belirtmek zorundaydılar. Bu, annenin kendi ailesi üzerinde velayet hakkına sahip olmamasının zorunlu bir hukuksal sonucuydu ve Senatus-Consultum'da açıkça ifade edildi: "Mirasın kendilerine geçmesini isterlerse..."[69] Çocuklar, "gerçek vârisler" dışında kalan vârisler gibi, mirası resmen kabul ettiklerini belirtmek zorundaydılar. Düşünmeleri için kendilerine belli bir zaman tanınır ve eğer bu sürenin bitiminden önce kabul etmemişlerse, annenin erkek soyundan akrabaları, tereke üzerindeki askıya alınmış haklarının tamamını tekrar kazanırlardı. Kayıtlara geçen bir vakada, bir oğul annesinin mirasını kabul etmemiş ve terekenin mülkiyeti kardeşinin oğluna geçmişti.[70]

Bir Kadının Ölüm Sonrası Çocuğu

Bu arada hukukçular, kadınların kendilerini erkeklerle yüz yüze buldukları yeni durumun, yani kendi çocuklarının şahsında meşru, yasal olarak tayin edilmiş kendi vârislerine sahip oldukları yeni durumun bütün mantıksal sonuçlarını çıkarmaya çalışıyorlardı. Kanunlardaki bu değişiklik kadınların statüsünü erkeklerin statüsüne ne kadar yakınlaştırdı? Cinsiyetler arasındaki köklü simetrisizliğe rağmen, anne ile çocuk arasındaki statü buluşmasını açıklayabilen yeni bağ neydi? Erkeğin durumunda olduğu gibi, bu bağı iktidar bakımından tanımlamadan, kadınların yeni statüsü için hukuksal bir temel bulunabilir mi? Bir kadının ölümünden sonra doğan çocuğunun durumu üzerine, saf akademik ve farazi bir tarzda tefekküre dalan hukukçuların amacı, bana göre bu temeli bulmaktı.

Ulpianus'un anlattıklarını ele alalım: "Diyelim ki, hamile bir kadın ölür ve ölümünden sonra rahmi açılıp çocuk dışarı çıkarılır. Bu çocuk, annenin en yakın anne soyundan akrabası olarak [onu annesinin baba soyundan akrabalarından sonraya yerleştirecek] annesinin praetoryan vârisliğini talep etme hakkına yasal olarak sa-

hiptir. Ne var ki, Senatus-Consultum Orphitianum yüzünden, gerçek vârisler sınıfının bir mensubu olarak da mirastan pay alma talebinde bulunma hakkı vardır. Gerçekten de, annesinin ölümü sırasında onun rahmindeydi."[71] Başka bir ifadeyle, ölü bir kadının bedeninden çıkarılan bir çocuk, tıpkı ölü bir erkeğin tohumladığı bir çocuğun erkeğin ölümü sonrasında her zaman vârisi sayılmış olması gibi, bundan böyle gerçek bir vâris sayılacaktı. Ulpianus'ta geçersiz vasiyetnamelerle ilgili başka bir pasaj, bu paralelliğin kurulduğunu doğrular: Tıpkı ölüm sonrası bir çocuğun, "[babanın] ölümü sırasında [çocuğun] rahimde olması koşuluyla", kendisini mirastan mahrum bırakan bir babanın vasiyetnamesine itiraz edebildiği gibi, "vasiyetnamesini hazırladıktan sonra ölen annesinin rahminden sezaryenle çıkarılan çocuk da o vasiyetnameye itiraz edebilirdi".[72] Daha önceleri, 197 tarihli İmparatorluk Anayasası'nda da, hukukun benzer bir eğilimine rastladık: Babasının ölümünden sonra doğan çocuğunun durumu ile annesi doğum sırasında ölen bir çocuğun durumu arasında paralellik kurma eğilimi. Fakat bu vakada anne, oğlunun doğumundan önce ölmüştür. Hemen hemen ihtimal dışı bu farazi vaka da, yine, hukukçular için somut sorunları çözmekten çok, hukuksal bakımdan en imkânsız olaylarda bile hiçbir muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde net çizgiler çekmenin bir aracıydı.

Hukukun anneler için, babalar için olanla bir anlamda simetrik bir yasal veraset yaratmasının ardından, çocuğun annenin ölümünden sonra doğma ihtimalini değerlendirmek hukukçulara çekici geldi. Fakat babanın ölümünden sonra doğan çocuklar nispeten yaygındı ve bu durumla ilgili mülahaza, çocuk rahimde olduğu sürece varlığını sürdüren kurgu bir babalık velayeti düşüncesine yol açtı. Annenin ölümünden sonra doğan çocuklar enderdi ve sadece bir anlama gelebilirdi: Anne çocuk doğmadan ölse bile, her çocuğun bir annesi vardı; zira çocuk bir annenin bedeninden çıkıyordu. Ceset annenin cesediydi ve çocuk bu nedenle annesinin vârisiydi. Ölüm sonrası babalık, yasal hamilelik dönemi tanımıyla ve verasetin temeli olan baba velayetinin kesintisizliğiyle bağlantılıydı. Genetik bağ özerk bir yasal bağla tamamlanmadıkça, ölüm sonrası annelik –doğanın bir garibesi– ne anlama gelebilirdi ki? Senatus-Consultum Orphitianum bir annenin bütün birinci derecede füruunu onun yasal vârisleri sayıyordu.[73] Ne var ki, bu, nesebinden olan oğul değil, hukukun oğul haline getirdiği şeydi – bir vâris. Verasetin yasallığı ile nesebin gayri meşruluğu arasında şaşırtıcı bir bağlaç vardır: Meşru çocukların yanı sıra, evli olmayan kadınların piç çocuklarında da *hereditas legitima* kabul ediliyordu.[74]

"Ayrım gözetmeksizin, doğan çocukların [*vulgo quaesiti*, evlilik dışı doğan çocuklar anlamında], annelerinin yasal vârisi olmayı talep etmeleri serbesttir; çünkü annelerin çocuklarının vârisi olmalarına imkân tanıyan kanuna göre [Senatus-Consultum Tertullianum] annelerinin vârisi olabilirler." *Pauli Sententiae* (dördüncü yüzyıl başında), önceki vakalardan zaten bildiğimiz şeyi özetler.[75] Hadrianus'un çağdaşı Iulianus, bir annenin, ister evlilik içi ister evlilik dışı doğsun, kendi çocuklarının vârisi olabileceğini zaten savunuyordu. Bu hakka sahip olmak için özgür doğan bir kadın sadece üç çocuk, bir köle olarak doğmasına rağmen azat edilmiş bir kadın ise dört çocuk doğurmak zorundaydı. Tek koşul, çocukların özgür bir anneden doğmuş olmalarıydı. Hamileyken özgürleşmiş bir köle de Senatus-Consultum'un vârisliğini caiz kıldığı yurttaşlar doğururdu.[76] 178'in muafiyetleri, Hadrianus'un yönetiminde benimsenen önlemlerle aynı şekilde anneliğin hukuksal olarak farklılaştırılmamasına dayanıyordu: Ulpianus'a göre, "*vulgo quaesiti* çocuklar, öteki çocuklarla birlikte annelerinin yasal vârisliği talebinde bulunma ehliyetine sahiptirler".[77] Annenin özgür doğmuş ya da azat edilmiş olması da önemli değildi. Çocuk doğduğunda annenin özgür olması koşuluyla, hamilelik, kadın hâlâ bir köleyken başlamış olabilirdi. Kölenin özgürleştirilmesini emreden bir vasiyetnameyle köleyi miras alan kişinin, köleyi fiilen özgürleştirmeden önce belli bir süre bekleme hakkı olduğu için azat edilme gecikse bile, bu geçerliydi.[78]

İkinci yüzyılda hukuk, yasal annelik ile doğal anneliği ayırmıyordu. Hamilelik ister evlilik içi olsun ister evlilik dışı, anneye ve çocuğa aynı haklar verilirdi. Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda da bu böyle kaldı. İustinianos'un yasa derlemesinden (529) önce hiçbir değişiklik gözlenmez; bu derleme, "iffete saygı, özellikle seçkin tabakadan özgür doğmuş kadınlara düşen bir görev ve piçlerin vâris tayin edilmesi hükümranlığımıza bir hakaret olduğu için", "seçkin" tabakadan bir kadının doğurduğu çocuklar arasında sahih nesepli füruun, evlilik dışında peydahlananlara tercih edileceğini ilan ediyordu.[79] Sahih nesepli çocuklara sahip bir kadının, gayri sahih nesepli çocuklarını mirasından mahrum bırakmanın gerekçesi olarak bu metin kullanıldı. Ne var ki bu, sadece bir kadın hem meşru hem gayri meşru çocuklar dünyaya getirmişse söz konusu olurdu. Bir nesep tipi diğerine tercih edildi. Bu ayrım seçkin tabakalarla sınırlı olsa bile, geleneksel Roma hukukuna göre hatırı sayılır bir yeniliğin işaretiydi ve bu, hukukta münferit olan şeyi anlamamıza yardım eder.

Evlilik dışında doğan çocuklar, anne dışında kimseye bağlantılı değillerdi. Daha da önemlisi, çocuklar ile anne arasında da hiçbir yasal bağ yoktu; çünkü meşru bir kocadan peydahlanan çocuklar ile başka birinden peydahlanan çocuklar arasında hiçbir ayrım yapılmazdı: Anne, sadece anneydi. Oğlu, bir *iustus filius*, "kanuna göre oğul" olarak nitelenmezdi; çünkü bu niteleme, sadece babayla ilişkide anlamlıydı.[80] Bir erkeğin yasal eşinin rahmine düşürdüğü ya da düşürmüş olduğu farz edilen oğula *iustus* denirdi. Bir anneyi *iusta* olarak nitelemek için hiçbir neden yoktu; çünkü anne olarak kimliğini, yasal evlilik olayı değil, sadece bir çocuğun doğumu belirliyordu. Anne, mecburen *certa*'ydı: Bunun için bir çocuk doğurmuş olması yeterliydi. Anneliğin getirebileceği tek yasal unvan, *mater civilis*, yani "bir yurttaşın annesi" olmaktı.[81] Bu ifadenin, bize kadar ulaştığı bağlam içinde kesin bir anlamı vardı: Romalı bir kadının malının vârisi olma hakkı, sadece onun gibi Roma yurttaşı olan çocuklarına verilir. Yurttaşlığını kaybeden çocuklar mirastan dışlanırdı.[82] Iulianus benzer bir ruhla, özgür bir kadın ve yurttaşın köle olan oğullara ve kızlara sahip olmayacağı farz edildiği için, Romalı bir kadının, bir ara köleleşmiş ve daha sonra azat edilmişse, çocuklarından miras alamayacağını yazıyordu. Çocukların statüsündeki düşüş, kadının "onların annesi olmaktan çıkması" anlamına geliyordu.[83] Bu yüzden *mater civilis*, bir yurttaşın (erkek ya da dişi) annesi anlamına geliyordu. Kadınların "gerçek vârisleri" medeni hukuk çerçevesinde ödüllendirilirlerdi. Kanunun nimetlerinden yararlanmak için yurttaş olmak gerekiyordu. Bu yüzden medeni hukuk anlamında anne olmak, annelik bağını tanımlamazdı; oysa bir *iustus filius* olmak, babalık bağının yasal bir evlilikten kaynaklandığını gösterirdi.

Bu, ikinci yüzyılın bir icadı mıydı? Hadrianus'un ve Marcus Aurelius'un miras reformlarından önce, annelerin ve annesiz çocukların hakları tanınmıyor muydu? İustinianos'tan sonra istendiği gibi, hamileliğin yasal koşullarını belirtmek mecburi değil miydi? Kesinlikle hayır. Augustus'un yönetiminde yürürlüğe giren bir kanun, üç çocuk doğurmuş olan kadınları, evli olsunlar ya da olmasınlar, baba soyundan akrabalarının vekilharçlığından zaten kurtarmıştı. Fazla ayrıntılı bir açıklama yapılmadan, sadece "üç defa doğurmak" zorunda oldukları belirtiliyordu.[84] Benzer şekilde, bir Senatus-Consultum, Latin statüsünde olup "üç defa doğurmuş" kadınlara Roma yurttaşlığı verdi. Bu karar, muhtemelen, çocuğun bir yaşına ulaşması koşuluyla, Romalı bir kadınla evlilikte en az bir çocuk meydana getiren Latin erkeklere yurttaşlık veren Augustus dönemi hukukunu tamamlıyordu.[85] Sıra babalığa ya da anneliğe bahşedilen ya-

sal ödüllere gelince, erkekler için bir *iustus filius*'ta ısrar ile kadınlar için sadece çocuk doğurmak üzerinde ısrar arasında açık bir karşıtlık vardı. Bu Senatus-Consultum'u tartışırken, bir kadın için "üç piç doğurmuş olması"nın yeterli olduğunu –metnin editörleri, hiçbir neden yokken *vulgo quaesito*[s] *ter enixa*'nın yerine *"mulier quae sit ter enixa"*yı geçirdiklerinde (yani, "üç defa piç doğurmuş" bir kadın ifadesinin yerine, "üç defa doğurmuş" bir kadın ifadesini geçirdiklerinde) tuhaf ve bana göre yanlış bir şekilde düzeltilen bir yorum– açıkça ifade eden, Ulpianus'un *Regulae*'sinin bu karşıtlığı daha da artırdı.[86]

Bu hukuksal metinler, muhtemelen, bir vasiyetnamenin "üç çocuk doğurması koşuluyla" dişi bir köleye özgürlük veren maddesinden esinlenmişti.[87] Böylece hem kamu hukukunda hem özel hukukta, çocuk doğurmak özgürlük ve yurttaşlık veriyordu; kadınları vekilharçlardan kurtarıyor, anneler ile füruu arasında mirasçılık bağları kuruyordu. Geriye bakıldığında, tek annelik kanunu buydu. Anneler ile oğullar arasındaki mirasçılığın, hâlâ, akrabalıkla ilgili praetoryan buyrukla düzenlendiği sırada, *vulgo quaesiti* ile öteki çocuklar arasında hiçbir ayrım yapılmazdı. "Annenin *vulgo quaesiti* çocuklarından, bu çocukların annelerinden ve kardeşlerin birbirlerinden" mal talepleri, "kan bağı nedeni"yle ya da "yakınlık nedeni"yle kabul edilirdi.[88] Bu tür hakları saptamak için yasallıktan ya da evlilik gereğinden hiç söz edilmezdi. Evlat edinme yoluyla anne olmak ya da yasal bir evlilikte hamile kalma yoluyla ya da herhangi bir kurum yoluyla anne olmak gibi şeyler yoktu.[89] Bir anneyi anne yapan tek şey, fiilen çocuk doğurmaktı.

Meşru Hamilelik ve Müphem Doğum

Yeni doğan çocuğun, doğum anında annesinin statüsünü –köle, yabancı ya da Romalı– aldığını, sayısız kaynaktan biliyoruz.[90] Fakat bu, evlilik içinde sahip olunan çocuk "babasını izler" (*patrem sequitur*) diyen başka bir ilkeyle çelişiyordu.[91] Başka bir deyişle, çocuğun doğum sırasındaki yasal statüsü, babanın hamilelik sırasındaki statüsüydü. Bu iki ilke –"babanın izinde" ve "annenin izinde"– birbiriyle bağdaşmıyordu: Bir kişi, babasının ya da annesinin statüsüne uygun olarak özgür doğmuş ya da bir yurttaş olabilirdi; fakat hem anne, hem baba bakımından olamazdı. Demek ki, iki aykırı bağla karşı karşıyayız. Evlilik babanın statüsünü, gayri meşru doğum ise annenin statüsünü veriyordu. Statü ya kanunla tayin edilen bir atadan (kadının kocası olduğu farz edilen) ya da kimliği belirsiz bir kişinin (*vulgo*) hamile bıraktığı bir anneden alınırdı. Bu yüzden, "gay-

ri meşru doğum" ifadesi düzeltilmelidir: Gayri meşruluk, doğrusu sadece sebebiyet verenin edimine, tek başına erkeğe ait olan bir edime uygun olabilen bir terimdi. Bir kadın ersuyunu ya meşru kocasından ya da kanunun tanımayı reddettiği, bilinmeyen bir erkekten (*pater incertus*) alırdı (*concipit*).[92] Kanun, kadının erkekten hamile kaldığı anı meşru ya da gayri meşru (*legitime, illegitime concipi*) olarak niteliyordu. Cinsel birleşme, *coniunctio maris et feminae*'yi, yani evliliğin jenerik adını aldığı bedensel-cinsel birleşmeyi yasal ya da yasadışı olarak niteliyordu: "Meşru cinsel ilişki" (*iustus coitus, legitima coniunctio*).[93] Bizzat doğumun kendisi, bu hukuksal belirlenimlere tabi değildi. Bütün metinler şunu söyler: Kadın ister meşru, ister gayri meşru yoldan hamile kalsın, bir çocuk bir kadının bedeninden "doğmuş" ya da "ortaya çıkmış"tır. Anne çocuğun bedeninden çıkmasına neden olmuştur, onu dünyaya getirmiştir (*edere*), onu "üretmiş"tir (doğurmanın karşılığı olan *pario* kelimesinin orijinal anlamı böyleydi). Bu an, kanunda hiçbir zaman nitelenmedi. Kanunun ilgilendiği tek olay, "yasal zaman"ı *(justum tempus, legitimum tempus)* hesaplama yöntemine bağlı olarak yedi ya da on ay önce gerçekleşen olaydı – erkeğin başrolü oynadığı olay.[94]

Bachofen'in kendi payına anladığı gibi, bu iki olgudan biri doğrudan doğruya araştırılabilirdi; oysa diğeri, bulgulardan sonuç çıkarmayı gerektiriyordu.[95] Ne var ki, Roma hukuku, erkeklerin ve kadınların hukuksal mahiyetleri arasındaki karşıtlığı –her yurttaşı buna ya da şuna bağlayan olayın mahiyetindeki farklılıkla kendini gösteren bir karşıtlığı– babalık bağının soyut, annelik bağının somut yorumlandığı bir nesep ve miras sisteminde birleştiren bir dizi kurumu bu temel farklılık üzerinde inşa ettiği için benzersizdir.

Statünün İntikali

Materfamilias Paterfamilias'*ın Karısı*

Roma hukuk sisteminde annelik, asla kanunla kurulmaz ya da belirlenmezdi. Buna karşın *paterfamilias*'ın bu ilişki içindeki karşılığı olan *materfamilias* tamamen evliliğe dayanıyordu. Eski ifadeler çok açık bir şekilde, *materfamilias*'ın tam ehliyetli bir Roma yurttaşının karısı anlamına geldiğini anlatır. Romalı bir yurttaş, *comitia*'nın onayladığı evlat edinme kanununa göre, başrahibin başkanlık ettiği *curiae* meclisinin önünde bir erkek çocuğu, evlat edindiğinde, bir kurguyu somutlaştıran formülü tekrarlardı; bu kurguya göre, yeni oğul "sanki bu *paterfamilias* ve *materfamilias*'ın oğ-

lu olarak doğmuş" kadar meşruydu.[96] Benzer şekilde, muvazaalı arkaik evlilikte, erkek kadına "*materfamilias*'ı", yani karısı "olmayı isteyip istemediğini" sorardı.[97] Kuşkusuz, bir koca, aynı zamanda evlendiği kadının "baba"sıydı da, fakat iki adlandırma arasında hiçbir simetri yoktu; çünkü, kadın, gelecekteki eşine bütünüyle farklı bir anlamda, "Peki ya sen benim *paterfamilias*'ım olmak istiyor musun?" diye sorardı. Bunu sorarken, bu evlilik biçiminde velayetini üstlenen erkeğin, hukuksal bakımdan "baba"sı gibi –ailenin reisi, ailenin efendisi, kendisinin ve çocukların tabi olacağı iktidar– olacağını kastederdi. Servius'un açıklayıcı bir notu, bir kadın bir erkeğe bu şekilde hitap ettiğinde, o erkeğin evine bir kız çocuğu gibi gireceğini ve kocasının "babası yerine" geçeceğini ima ettiğini doğrular.[98] Bu yüzden "baba", tam yasal ehliyete sahip erkeğin statüsünü nitelerdi; "anne" ise o erkeğin velayetine tabi kadın için kullanılırdı. Kelimenin arkaik dönemde, kadın, kocasının –erkeğin eliyle temsil edilen– velayetine resmi bir itaat yemini ettiğinde taşıdığı özel anlam, gramerciler, hukukçular ve eski eser uzmanlarının tanıklık ettiği bu anlamdı. Daha sonra, imparatorluk hukukçularının sözlüğünde ise *materfamilias*, bu özel evlilik sözleşmesine işaret etmeden, sadece "karı", evli bir kadın anlamını aldı. Yine de, bir kadının annelik statüsü, teoride her zaman evliliğe dayandı.[99]

Karı ve annenin karşılığı olan bu terimin, salt sosyolojik anlamdan daha fazla anlamı vardır: Roma'da erkeklerin kadınlara esasında anne olarak baktıklarını ifade ediyordu. Bu bakımdan Roma, öteki eski toplumlardan ya da bu konuda, modern sanayi dünyasında kadınların kurtuluşundan önceki bütün toplumlardan farklı değildi. Bununla birlikte, dikkate değer olan şey, Roma'ya özgü olan kurumsal bir düzen olgusudur: Bir kadının sosyal olarak tanınan *materfamilias* statüsünü kazanmasına neden olan olay çocuk doğurmak değil, evlilikti. Benveniste, evliliğin Latince karşılığı olan *matrimonium* kelimesinin tekilliğini, "*mater*'in yasal koşulu"na işaret ettiği için benzersizliğini fark edecek kadar dikkatliydi: Evlilik, babası tarafından verildiği, kocası tarafından kabul edildiği ve kendi yeminiyle bağlandığında bir kadın için mukadder olan annelik durumuydu.[100] Fakat bu annelik kaderi, kadının yerine getirmesi gereken bir işlevin ötesindeydi. Bu, kadınların anne olmak için evlendiklerini söylemeye yeterli olmamakla birlikte, yasal formüle göre, erkeklerin "çocuk sahibi olmak için" karı aldıkları ve MÖ üçüncü yüzyıldan itibaren, evliliği sona erdirmenin başlıca nedenlerinden birinin kadının kısırlığı ya da bereketsizliği olduğu doğrudur. Vurgulanması gereken şey, hukukun meşru karı için *materfamilias* kelimesini biçimlendirirken, anneliği sadece bir *paterfamilias*'la evlenilerek ula-

şılan bir statü olarak anlamlandırmasıdır. Kurumsal terminoloji, anneliği doğallıktan çıkardı; ideal olarak ve kurgusal bir şekilde yetişkin bir yurttaşın karısı statüsünün içine soktu. Titiz bir şekilde incelendiğinde, bu tanım, ergin kadınların medeni işlevinin evlilik yoluyla yerine getirileceğini varsayar: Kocalarına çocuk doğurarak yurttaşlara gelecek kuşaklar temin etme işlevi. Bazı metinlerin işaret ettiği gibi, *materfamilias* teriminin henüz çocuk doğurmamış evli kadınlar için kullanılmasının nedeni budur. Evlilik yoluyla kendi kocasının velayetine tabi olmayıp önceki yasal statüsünü korumakla *materfamilias*'tan ayrılan *matrona* için de aynı şey geçerliydi. Statüsünü yalnızca evlilikle kazandığı onurdan almasına ve "çocuklar henüz doğmamış olmasına" rağmen, *matrona* da *mater*'den türetilmiş bir ad taşırdı.[101]

Doğrusu, farklı bir gelenek *matrona* ve *materfamilias* unvanlarını çocuk doğurmaya bağlar. Bir çocuk doğurmuş olan kadının *matrona* olarak adlandırılma hakkı varken; birkaç çocuk doğurmuş kadının *materfamilias* olarak adlandırılma hakkı vardı.[102] Fakat bu geleneğin, sırf karşı çıkılmak için anlatılmış olması dışında, *matrona*'nın ya meşru karı ya da bazı bağlamlarda "saygın kadın", yani bir aktris, fahişe, tavernada ya da handa hizmetçi olmayıp *dignitas*'ını korumaya ve bir karı olma onuruna layık olan bir kadın anlamında yaygın kullanımın yanı sıra, daha önce sözü edilen bütün arkaik formüller de bu geleneğe karşıydı.[103]

Bu yüzden "baba" ile "anne" birbirine bağlı hukuksal terimlerdi; zira en eski kanuna göre, sadece bir *pater*'in yasal karısı anne olabilirdi. Bunlar aynı zamanda oldukça farklı terimlerdi; çünkü bir kadını anne yapan olay, bir erkeği baba yapan olaydan oldukça farklıydı. Her ikisinde de, belli bir kurguya yer vardı. Çocuksuz bir erkek, atası yoksa bir "baba"ydı; oysa çocuksuz bir kadın, bir kocası varsa "anne"ydi. Bu yüzden silinemez bir farklılık ortaya çıkar: *Materfamilias*'ın tanımlanmasında kurgu, *paterfamilias*'ın tanımlanmasında olduğundan çok daha küçük rol oynadı. Bir yurttaşın çatısı altına giren kadın çocuk doğurmakla *materfamilias* unvanına hak kazanırdı; oysa erkek, sadece erkek atasının doğrudan vârisi olmakla *paterfamilias* olurdu. Bu yüzden babalık işlevi katışıksız bir miras düzeni, ölümle başlayan bir intikal mantığı içinde yerine getirilirdi.

Cinsel Birleşmeyle Tamamlanmamış Evlilik ve Babalık Karinesi

"Baba" ve "anne" unvanlarında söz konusu olan kurgu derecesindeki bu yeni simetrisizlik, Roma evliliğinin tekil özelliğini açığa vurur. Evliliğin amacının açıkça üreme olmasına ve evliliğin karşılığı olan

hukuksal terimin çiftleşmeden türetilmesine rağmen, Roma'da cinsel ilişkisiz evlilik de yasal olarak vardı. Cinsel birleşme, evliliğin özsel bir unsuru, daha sonra kilise hukukunda olacağı gibi, olmaması durumunda evliliğin iptaline neden olabilen bir unsur değildi. Ulpianus'un ifade ettiği ve diğer birçok hukukçunun onayladığı gibi, "evliliği meydana getiren şey birlikte yatmak değil, muvafakattır".[104] Bazı çağdaş hukukçular bunu, Roma evliliğinin saf mutabakata dayanan mahiyetinin bir işareti olarak yorumladılar (totolojiye varan bir yorum), fakat bu, hakikatten çok uzaktı. Muvafakat kuralı, daha çok kadın ile kocasının farklı statülerini yansıtırdı. Cinsel ilişkinin evlilikle bir ilgisi olmamasına rağmen, bunun nedeni, kanunun gelinin bakireliğini değerli sayıp koruması ve üçüncü yüzyıldan itibaren Hıristiyan vaizlerin yapacağı gibi, iffetin evlilik içinde kusursuzluğa ulaşmanın bir aracı olarak kabul edilmesi değildi. Roma hukukunun "*coniunctio maris et feminae*"nin fiziksel gerçekleşmesine aldırmamasının arkasında, hukuksal akrabalık yapısıyla bağlantılı başka tür bir aldırmazlık vardı. Roma hukukuna göre, bir babanın yasal eşinden doğan çocukların fiili atası olup olmaması fazla önemli değildi. Fiziksel olarak çocuk yapıp yapamayacağı bile fazla fark etmezdi.

Romalı hukukçuların bedene başvurmadan tamamen soyut bir tarzda tanımladıkları karıkoca bağının hukuksal mahiyetine dönelim. Hukuk bilimi (Tafaro'nun göstermiş olduğu gibi, erken papalık hukuk bilimi bile), erkek *pubes* ile dişi *viripotence*'nin (asıl anlamı "bir erkeğin soyunu sürdürme yeteneğine sahip" kadın) uyacağı ergenlik ölçütünü saptamaya büyük özen gösterdi.[105] Oğlanlar için ergenlik yaşı on beş olarak saptandı. Bazı okullara göre, oğlanın olgunluğu fiziksel muayeneyle teyit edilmeliydi. Genç erkeğin doğuma sebebiyet verebilir olduğu *habitus corporis* temelinde gösterilmeliydi. Diğer yandan kızlar, fiziksel muayene olmaksızın on üç yaşında evlenme çağına gelmiş sayılırlardı. Yeterlilikleri hakkında, cumhuriyet döneminin hukuk âlimi Servius Sulpicius'un bir ifadesini kullanırsak, "yasal yaş" (*legitima aetas*) temelinde hükme varılırdı; hiçbir olgu bunu çürütemezdi. Güvenilir hukuksal kaynaklar, genç kadınların ergenlik muayenelerinin yasak olduğunu gösterir (529'da İustinianos, bu yasağı genç erkekleri de kapsayacak şekilde genişletti). Aline Rousselle'in incelediği tıbbi metinlerde de bunun kanıtları bulunabilir.[106] Bu cinsel olgunluk şartı, Roma evliliğinin amacının, cinsel birleşme üzerinde bir ısrar olmamasına rağmen, üreme olduğunun bir göstergesidir. Erkeklerin ve kadınların bu görevi yerine getirebilir durumda oldukları şu ya da bu şekilde onaylanırdı. Bu, kurumun bir şartıydı; fakat Romalılar, fiili performansta ısrar edecek kadar ileri gitmediler.

Bilgici literatür, bir evliliğin fiziksel birleşme olmadan da tamam olduğu ilkesini örnekler. Bir kadının, gıyabında, hatta hiç görmeden evlendiği bir erkek için matem elbisesi giymesi istenirdi. D. Dala'nın haklı olarak öncekiyle bir paralellik gördüğü başka bir vakada, bir kadının, evlilik sona erdirildiğinde bakireliğini hâlâ yitirmemiş olmasına rağmen, çeyizinin geri ödenmesi için dava açmasına izin verilmişti. Kadın hâlâ bakire olmasına rağmen evlilik geçerliydi ve çeyizi oluşturan malları kullanma hakkı kocaya devredilmişti. Üstelik, 475 sonlarında, Zenon'a atfedilen bir yasa, cinsel birleşmeyle tamamlanmamış evliliğin yasal olarak tam olduğuna dair Roma ilkesini öne çıkardı. Tartışılana benzer bir vakada, Bizans imparatoru, ölü kardeşin dul eşinin hâlâ bakire olmasına rağmen, kanun metninin açıkladığı gibi, "kadın ile kocası şahsen karşılaşmamışlarsa evliliğin gerçekte yapılmadığına inanmak bir hata" olduğu için, hısımlar arası evliliğe karşı bir tabuya dayanarak Mısırlıların *levirate* geleneğini (çocuksuz ölen bir erkeğin kardeşinin, onun dul eşiyle evlenme şartı) reddetmişti.[107]

Bazı hukukçular, kocanın iktidarsızlığı nedeniyle eksik kalabilen evlilikler hakkında bile kurgulamalar yaptılar. Bu tür evlilikler geçerli kaldı ve kadının dünyaya getirebileceği çocuklar kocanın meşru çocukları sayıldılar. Hem hadım, hem iktidarsız anlamına gelen *spado*'nun babalığı epeyce tartışıldı. Bir hadımın evlenme ve evlat edinme hakkı vardı. Erkeklik organlarının baskın olduğu bir hermafrodit gibi, hadıma da ölümünden sonra bir vâris tayin etme izni verilirdi. Karısından doğan çocuklar, yasal olarak ondan olmuş sayılacaktı.[108] Metinler okununca fark edileceği gibi, Roma hukuku, Lady Chatterley'in kocasının, kendisinin meydana getiremediği vârisi kavatlıkla tedarik etme prosedürünü soğukkanlı bir şekilde tasarlıyordu. Koca lehine babalık karinesi, doğurgan bir kadınla evlenen bir erkeğin babalığın meyvelerine sahip olmasını sağlıyordu.

Babalık Bağı Soyutlaması

Vasiyetname uygulamalarına ve praetoryan buyruğun ve hukukun yürürlüğe koyduğu reformlara rağmen, ilke olarak, bir kadının hukuki şahsiyeti kendisinden sonra devam etmezdi. Bir kadının füruu, erkeğinkinden farklı olarak, kadının varoluşunu *post mortem* sürdürmezdi. Eril intikal sisteminde her erkek zincirde bir halkaydı ve daha önce kesintisiz bir velayetler birliği olarak tanımladığım süreç, herhangi bir tikel erkeğin bireyselliğini aşıyordu. Velayet, bir aktarma zinciri boyunca ilerlerdi. Her erkek, atasından kendisine geçen velayet hakkını ve miras payını devralacak, hâlâ kendi velayeti al-

tında olan "gerçek" bir vâris tayin ederdi. Bu yüzden Roma hukuku babalık bağı soyutlamasını epeyce uzaklara taşıdı. İlke olarak ve kökeni nedeniyle zaten soyut olan babalık bağı, süresi nedeniyle daha da soyutlaştı. Bu bağın özü ancak ölümde ve ölüm aracılığıyla, oğul babalık statüsüne yükselip yasal özerklik ve mirasın kontrolünü elde ettiği zaman tam olarak gerçekleşirdi. Hamilelik karinesi, yasal bir hakikatin doğal bir hakikatin yerine geçtiği bir ilişki kurardı: Babalık velayetinin kurumsal hakikati, hamilelikle farz edilen bağın hakikatini aşardı.

Bu yüzden babalık velayetinin kapsamı, hiçbir zaman, ilk ve son defa olmak üzere belirlenmedi. Meşru bir şekilde sahip olunan bir çocuk, elbette, yurttaşlık da dahil babasının statüsünü doğuştan alırdı; fakat baba ile oğul arasındaki ilişkileri, yalnızca aralarındaki bağın kökeni belirlemezdi. Baba velayetinin riskli ve sallantılı kaderinin peşinden gitme serbestisi vardı, *capitis deminutio*'nun birçok derecesinden birini boylayabilirdi. Babanın ya da oğulun köleleşmesi durumunda ya da yurttaşlığın yitirilmesiyle yahut oğulun evlatlık yoluyla başka bir erkeğin velayetine geçmesiyle bağ kopardı. Bu şekilde, babalık bağı soyutlaması türev kurumlarla teyit edilirdi: Bir idealleştirmeyle (oğulun varsayılan genetik kökeninin); bir süblimleştirmeyle (doğal bir bağın, ölümden kaynaklanan ve ölümle yenilenen bir iktidar biçimine) ve özerk bir hukuksal rejimle (bu rejimin seyri içinde, babalık bağı süreklileşebilir ya da sona erebilir).

"Annenin İzinde"

Metinler, gayri meşru hamilelik çocuğa onu dünyaya getiren kadının statüsünü verdiği için çocuk "annesini izler" dediğinde, çocuk doğurmanın, sonuçları bakımından bir olaydan fazla bir şey olduğunu anlamalıyız. Doğum, yaşam boyu bir hukuksal kimliğin yerine geçerdi. Koşullar annenin ya da çocuğun statüsünü değiştirse de, kanunun desteğine sahip olmadığı için keyfi bir şekilde uzatılamayan ya da sona erdirilemeyen bir bağın mahiyetini hiçbir şey değiştiremezdi. Annenin hukuksal biyografisi çocuğun statüsünü ancak *in utero* etkileyebilirdi. Bu yüzden hamileyken azat edilen bir köle özgür bir çocuk ve yurttaş doğururdu (Romalı bir yurttaş tarafından azat edildiği varsayımıyla). Öte yandan, hamileyken köle haline gelmiş özgür bir kadın, mecburen köle bir çocuk doğururdu.[109] Bu kural o kadar sağlam bir şekilde yerleşmiş ve o kadar açıkça formüle edilmişti ki ("evlilik dışı hamile kalınan çocuklar, doğdukları günkü statülerini alırlar"), ölüm cezasına çarptırılan bir kadının çocuklarına özgür statüsü vermek için Hadrianus'tan özel bir buy-

ruk alındı. Hamile kadınların idamı çocuğu doğuruncaya kadar ertelenirdi, fakat ölüm cezası, otomatik olarak köle statüsüne düşme sonucunu doğururdu; bu yüzden cezaya çarptırılan mahkûmun rahmindeki çocuğun bir köle olarak doğması gerekirdi. Bu hukuksal şartı geri alan ve kuralın bir istisnası olan söz konusu imparatorluk emri, bu kuralın katılığını herhangi bir belgeden daha etkili bir şekilde gösterir.[110]

Bu kuralın tüm sonuçları, muhtemelen dördüncü yüzyılda gerçekleşen ve İustinianos tarafından tasdik edilen değişiklikler nedeniyle her zaman kabul edilmemiştir. Özgür ya da azatlı statüdeyken hamile kalan, fakat hamileliği sırasında köle durumuna düşen bir kadından doğan çocuklar, bundan böyle özgür olacaklardı.[111] Bu *favor libertatis*, sonunda özgür bir rahme düşen bir çocuğun koşullar ne olursa olsun özgür doğacağı kabul edilinceye kadar statünün hamileliğe göre değil, doğuma göre belirlendiğine dair katı kuralı gevşetti. Bu yeni görüş, kuşkusuz, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda olduğu gibi kuralın hâlâ titizlikle formüle edilmekte olduğu bir dönemden sonra gelişti. Benzer bir şekilde, köle bir kadının hamileyken özgürleştirildiği, fakat daha sonra tekrar köle durumuna düştüğü bir vakayla ilgili bir tartışmaya rastlıyoruz: Sonuçta, çocuğun özgür bir rahimde geçirdiği ara zamanın (*medium tempus*) bir sonucu olarak, özgür olması gerektiğine karar verilmişti.[112]

Ne var ki, klasik dönem boyunca kural şuydu: Meşru bir babaya sahip olmayan bir çocuğun statüsü, sıkı sıkıya annesinin bedenine bağlıdır. Bu yüzden hukukçular yine esas dikkati istisnai vakalara, doğum anını titizlikle incelemenin zorunlu olduğu, zira bizzat doğum olayının çocuğun statüsünü belirleyen annenin statüsünü etkileyeceği vakalara yoğunlaştırdılar. Efendisinin vasiyetine göre üç çocuk dünyaya getirmesi durumunda azat edilecek olan Arescusa'nın durumunu ele alalım. İki defa ikiz doğursaydı ne olurdu? İkinci ikizlerden hangisi özgür bir anneden doğmuş ve dolayısıyla özgür olurdu? Ya da diyelim ki, kadın önce bir çocuk, ardından üçüz doğurdu: Üçüzlerden hangisi özgür olurdu? Hukukçulara göre, doğumu anneyi özgür bırakacak olan üçüncü çocuğun ve özgür bir anneden doğmuş olacağı için özgür olacak olan dördüncü çocuğun hangisi olduğunu belirlemek için, tamı tamına doğma sırası incelenmeliydi. "Doğa, iki çocuğun annelerinin bedeninden aynı anda çıkmasına izin vermez. Doğum sırasının, bir çocuğun üçüncü sırada köle olarak, diğerinin dördüncü sırada özgür olarak doğmasını açıkça saptamayı önleyecek kadar muğlak olması imkânsızdır. [Sondan bir öncekinin] doğumu başladığı an, vasiyetnamenin koşulu yerine gelir; bu yüzden son çocuk, özgür bir kadının bedeninden çıkar."[113] De-

mek ki, statü sorunu bir olgu sorunudur: Doğum sırasında annenin statüsü neydi?

Önemli olan olaylar, *in utero*, çocuğun annesiyle özdeşleştiği –Ulpianus'a göre, "iç organlarının bir parçası" olduğu– zaman gerçekleşen olaylardır. Doğum sırasında çocuk özerk bir özne haline gelir ve sadece annesinin yasal statüsüne uyardı; anne ile çocuk artık bir olarak ele alınmazdı. Ne var ki, daha sonra, aralarında hukuksal bir bağ olmazdı. Hukukta, aralarındaki ilişki sadece bir olgu ilişkisiydi; her iki tarafın statüsünde daha sonra meydana gelen değişikliklerden etkilenmezdi. Bir metine göre, bir kadın "gerçek vâris"lere, yani kendi velayeti altında vârislere sahip olmadığı için, *capitis deminutio*'yla bu vârisleri kaybetme durumunda değildi.[114] Hatta bir kadın ile Senatus-Consultum Orphitianum'un bir sonucu olarak sahip olduğu "gerçek vârisler" arasındaki ilişkiler bile, yurttaşlık haklarını kaybetmeleri –ki bu durum, onları Roma hukukunun nimetlerinden mahrum bırakırdı– dışında, statülerindeki değişikliklerden etkilenmezdi.[115] Anne ya da çocukları, bireysel olarak yasal özerklik kazanabilir ya da kaybedebilir, bir velayet alanından diğerine geçebilirlerdi. Bu değişiklikler, bağları hukuk dışı olan anne ile çocuklar arasında değil, bir *pater*'le ilişkili olarak gerçekleşirdi. Ulpianus'un naklettiği bir karar, idam cezasına çarptırılan ve bütün statülerini kaybeden kişilerin, yurttaşlıklarının afla geri verilmesi durumunda annelerinin vârisi olma hakkına sahip olduklarını kabul edecek kadar ileri gitmiştir. Yurttaşlığın geçici olarak kaybedilmesi bile hesaba katılmazdı; zira anneyle doğal bağ, herhangi bir kurumsal yapıdan bağımsızdı.[116]

Annenin statüsü sadece doğum anında, biri diğerinden çıkan hayatlar arasındaki bağlantı anında çocuğun statüsüyle özdeşleşirdi. Bu şekilde, ayrılık anında iki beden arasındaki son bağlantıda, özgürlük ve yurttaşlık anneden çocuğa intikal ederdi. Bu noktadan itibaren anne ile çocuk bağımsızdı ve birinin statüsü, diğerinin statüsünü etkilemeden değişebilirdi. Hiçbir birleştirici (belki de, eski zamanlardaki ortak aile reisinin birleştiriciliği hariç) onları yapay bir şekilde bir arada tutmazdı. Hiçbir hukuksal hile anne ile çocuğu birbirinden ayrılmaz bir birime, mezarın ötesinde varlığını sürdüren bir birime dönüştürmezdi.

Yurttaşlık ve Doğum

Ebeveyn bağları ile veraset tarzları, birbirlerini tamamlıyordu. Bachofen, Roma hukukunun anne bağı ile baba bağı arasına yerleştirdiği karşıtlığın mahiyetini doğru algıladı: Anne bağı fiziksel ya da

Bachofen'in dediği şekliyle doğaldı (doğuma dayanırdı); baba bağı ise, gayri maddi ve soyuttu (kavrayışa dayanırdı). Fakat Bachofen, kendi zamanının kurumsal tarihine egemen olan evrimci tarza uygun olarak, bu iki ilke arasındaki antitezi birinden diğerine geçişin sonucu olarak, babayla ilgili ilke anneyle ilgili ilkenin yerine geçtiğinde kanunun üzerinde kalan iz olarak yorumladı.[117] Gerçekte, tedrici gelişmeyle değil aynı hukuksal sistem içinde, babalık ilkesi annelik ilkesine bindirildi: Evlilikte, anne kocanın babalığını belirler. Cinsiyetler arasındaki ilişkiyi ayrıntılarıyla açıklayan kusursuzca tutarlı bir kanuna sahip iki ardışık hukuksal sistemi ele almıyoruz. Bu kanunun temelinde yatan ilkeler, sadece anne ve baba bağlarının (birincisi maddi, ikincisi manevi bağ) kökeninde değil, babalık bağlarının süresiyle ilgili kanunlarda olduğu gibi, başka yerlerde de görülebilir. Bu bakımdan veraset hukuku, Romalıların erillik, iktidar ve kesintisiz veraset arasında gördükleri ilişkiyi bize anlatan On İki Levha Kanunları'ndan beri ya da arkaik dönemden beri oturtmaya çalıştıkları cinsel düzenin en ayrıntılı anıtıdır. Bu düzen bir yandan da siyasaldı, çünkü yurttaşlığın intikalini de düzenlerdi.

İmparatorluk döneminde Roma yurttaşlığı, hukukçuların teknik olarak *origo* yani köken adını verdikleri bir mahalli yurttaşlık biçimiyle aktarılırdı. Bu sistem, muhtemelen MÖ birinci yüzyılın başlarında, İtalyan kentleri ve cemaatleri bütünleştiklerinde yerleşti. O tarihten itibaren, "ortak baba yurdu"na dahil bir kentin yurttaşı olarak doğan bir kimse, Roma yurttaşı olarak doğardı. Meşru bir evliliğin evlatları babalarının *origo*'sunu izlerdi; evlilik dışı doğanlar ise, annelerinin *origo*'sunu.[118] İlk bakışta sistem oldukça basit görünür: Yurttaşlık ya erkekler ya da kadınlar üzerinden intikal ederdi. Ancak yurttaşlık bağının iki koluyla bağlantılı farklı zaman ölçekleri fark edilince, karmaşıklık ortaya çıkmaya başlar. Babanın *origo*'su onun doğum yeri değil, *onun* babasının babasının babasının –götürülebildiği kadar geriye götürülürdü– *origo*'sunu aldığı kentti. Zaman içinde bu geriye gidişin, başka bir deyişle kanunun zamanı sabitlemesinin sınırı yoktu. Bu nedenle siyasal düzende verasetin sürekliliği, ikamet yerine değil, yurttaşlık hakkına sahip olunan yere dayanırdı. Yurttaşlık, böylece ilk yurttaşların füruunda devam ederdi.[119]

Annenin *origo*'su nasıl tanımlanırdı? Traianus zamanının (MS ikinci yüzyıl başı) hukukçularından olan Neratius bize, annenin *prima origo*'yu yani ilk kökeni belirlediğini anlatır: "Yasal babası olmayan kişi, kökenini annesinden alır ve bu köken, dünyaya geldiği günden itibaren sayılır." Pratik terimlerle bu metin, anne üzerinden kazanılan *origo*'nun doğum anında yürürlüğe girdiğini ve çocuğun, o sırada annesinin sahip olduğu yurttaşlığı kazandığını kas-

tetmiş olabilir. Bu kökeni "ilk" olarak nitelenirken hukukçu, çocuğun yerel yurttaşlığının, annesinden daha geriye götürülemeyeceğini göstermek istiyordu.[120] Bunu, Ulpianus'un daha önce aktarılan metniyle –ki bu metne göre "kadın, kendi ailesinin başlangıcı ve sonudur"– karşılaştırırsak, dişi intikalin hakiki intikal olmadığını anlamaya başlarız. Kadınla başlayan şey zamanın akışına kazılı değildir; mutlak bir başlangıcı temsil eder.

Ehliyetsizlikler Rejimi

Kadınların tekil kişiliklerine hapsedilmeleri ile maruz kaldıkları çeşitli hukuksal ehliyetsizlikler arasında bir bağlantı var mıydı? Bu ehliyetsizlikler değişikti ve her birinin gelişimi o kadar farklıydı ki, bir bütün olarak sistemle ilgili açık bir düşünce oluşturmak zordur. Hukukçuların klişeleşmiş dilinde, kadınların hukuksal statüsü ile erkeklerin hukuksal statüsü arasındaki bütün farklılıklar kadınların doğal madunluklarıyla –doğuştan zayıflıkları, sınırlı entelektüel yetenekleri ve hukuku bilmemeleriyle– mazur gösterilirdi.[121] Böyle konuşanlar sadece hukukçular değildi. MÖ 195'te Yaşlı Cato bir konuşma yaptı; bu konuşmada kastettikleri, Livius'ta bulunan bütünüyle yeniden şekillendirilmiş versiyondan ziyade, Bizanslı derlemeci Zonaras'ın koruduğu versiyondan daha iyi anlaşılabilir. Bu konuşmada Cato, bilgeliğin eşsiz dişil bir biçimini, ketumluk ile ılımlılığın bir karışımını över.[122] Kocaların karılarına üstünlüğünü (*majestas*) savunan Catocu savda Latince tercümesini bulan Aristotelesçi bir tema olan kadınların doğal bağımlılığı, Cicero tarafından kadınları yasal vesayet altına almanın bir nedeni olarak aktarılmıştı. Tacitus ve hatipler evlilikle ilgili tartışmalarında kadınların madunluğunu ima ederler. Bu nedenle, Romalı hukukçuların kadın düşmanı ideolojilerinde çok özgün bir şey yoktu. Antoninus'lar döneminde, kadınların doğuştan hafifmeşrep olduklarına inanmadığını söyleyen Gaius gibi kişilerin karşı düşünceleri de diğerlerinden daha özgün değildi. Aile ekonomisi üzerine yazısında Columella, hafıza ve uyanıklık bakımından kadınların erkeklere eşit olduklarını kabul etti.[123] Bu tür beylik laflar, kurumların tarihi bakımından fazla önemli değildir.

Kadınların bütün hukuksal ehliyetsizliklerinin ortak özelliklerini saptamak daha anlamlıdır; böylece, kadınların hukuksal statüsünün erkeklerinkinden aşağı olduğuna dair basit gözlemin biraz ötesine geçebiliriz. J. Beaucamp'ın bir çalışması, çok az bilinen papirüs kaynaklardan yararlandığı için özellikle değerlidir. Beaucamp, bilim insanlarının çok sık didaktik listelerle yetindikleri bir konuya düzen getirmeye çalışır. Kadınların ehliyetsizliklerini "himayeler" dediği şey-

le karşılaştırır. Peki, Romalı kadınların vekil ya da temsilci olarak hareket etmelerini önleyen geleneksel yasak ile MS 41 ile 65 arasında yürürlükte olan, kadınların başka bir kişiye kefil olmalarını ya da üçüncü bir tarafın borçlarını garantilemelerini önleyen kanun (Beaucamp'a göre bir "himaye") arasında fazla fark var mıdır?[124] Himaye, ehliyetsizliğin bir sonucu değil miydi? Her ikisinin de, kadınların başkaları için ortaya çıkmalarını ya da başkaları adına konuşmalarını yasaklama ortak paydasını paylaştığını ileri süremez miyiz? Beaucamp üç ehliyetsizlik tipi ayırt eder: Kamusal, hukuksal ve ailesel. Şeması açık ve mantıklıdır. Ne var ki, kurumların fiili işleyişinde, meseleler her zaman o kadar açık değildi. Örneğin, kadınların belli siyaset ve yurttaşlık faaliyetlerinden dışlanmaları, erkek yurttaşları evlat edinmelerine, hatta kocalarının evlat edinmesine karı olarak iştirak etmelerine izin vermeyen aile hukuku hükmünden açıkça ayrı mıydı? Dişi ehliyetsizlikler alanının tamamını kapsama iddiasında bulunmadan, hem kamu hukukunun hem özel hukukun sahip olduğu ortak bir mantığı saptamaya kalkışamaz mıyız? Kadınların hukuksal statüsünün belli yönlerini, görmüş olduğumuz gibi, kanunun cinsiyetler arasındaki farklılıklarla ilgili tanımına giren çeşitli öğelerle ilişkilendiremez miyiz?

Velayet Yoksunluğu ve Evlat Edinememe

Buraya kadar servet, iktidar ve yurttaşlığın intikalini sağlayan sistemle ilişki içinde toplumsal cinsiyet ayrımı üzerinde durduktan sonra, kadınların ehliyetsizlikleriyle ilgili bu kısa değerlendirmeye, bana göre bütün diğer ehliyetsizliklerin bir göstergesi olarak alınabilecek tikel bir ehliyetsizlikle başlayacağım: Romalı kadınlar evlat edinme hakkından mahrumdu. Gaius şöyle yazıyordu: "Kadınlar hiçbir şekilde evlat edinemezler; çünkü doğal çocukları bile onların velayeti altında değildir." Bu pasajın tam anlamı, ancak metindeki bir önceki paragrafın ışığında ortaya çıkar; bu paragraftan, iktidarsız erkeklerin ve hadımların, fiziksel olarak çocuk sahibi olamamalarına rağmen evlat edinme yetkisine sahip olduklarını öğreniyoruz.[125] Demek ki, evlat edinme yasal edimi doğrudan "velayet"e, kadınlardan esirgenen bir yetkiye dayanıyordu.

Kadınların kocaları tarafından gerçekleştirilen evlat edinmelere bir şekilde katıldıklarına dair inanç, bilim insanlarının her zaman kaçınamadıkları bir yanlıştır. Hukuksal kaynaklar bunu açıkça reddeder. Bu kaynaklar sadece, "evlenmemiş erkekler bile oğlan çocuğu evlat edinebilir" demekle kalmaz, evli bir erkek bir oğul evlat edindiğinde, karısının bu işlemle hiçbir ilgisinin bulunmadığını ve çocuğun

annesi haline gelmediğini de belirtir.[126] Evlat edinmeyle ilgili hukuksal törende sadece baba ile evlatlığın yer almasının nedeni budur. Kadın anne rolü oynamazdı, bir annenin yokluğu bizzat evlatlık teorisinin bir parçasıydı. Doğrudur; törenin bir grup insanın önünde gerçekleştirildiği arkaik evlat edinme tarzında, "küçük çocukları evlat edinmeyle ilgili hüküm", evlatlığın, evlat edinen baba *ile* onun karısının oğlu haline geldiğine dair hukuksal bir kurgu öneriyordu. Örneğin, Lucius Valerius, Lucius Titius'un oğlu olacaktı ve statüsü, Titius'un ve onun *materfamilias*'ının oğlu olarak doğmuş kadar meşru olacaktı.[127] Fakat bu formül ne ise öyle ele alınmalıdır, yani hukuksal bir kurgu olarak. Evlatlık bundan böyle, sanki evlat edinen babasının oğlu olarak doğmuş, dolayısıyla babanın karısının oğlu olarak doğmuş gibi muamele görecekti. Bu anlamda evlat edinme "doğayı taklit ederdi" ve bu nedenle, evlat edinen baba ile evlat edinilen arasında yeterli bir yaş farkı olması –evlat edinen babanın, evlat edinilenin gerçek babası olabilir yaşta olması– istenirdi.[128] Ne var ki, karıdan sadece evlat edinmeyle ilgili hukuksal kurgunun bir varsayımı olarak söz edilir. Evlat edinmenin kendisi karının hazır bulunmasını, hatta var olmasını bile gerektirmezdi.

Kadınlar evlat edinme işlemine katılmadıkları için, üzerlerinde hiçbir etkileri yoktu. Bununla birlikte, evlat edinme töreninde karının varlığının göstermelik bir teyidi vardı. Bu sahtekârlık, sadece prosedürün en eski biçimi olan, *comitia* önünde *adrogatio*'da görülür. Daha sonra, kent hâkiminin önünde oğulun "üçlü şekil şartına uygun olarak ebeveyn velayeti altına girmesi"nin bir parçası değildi. Buna, ailenin adını taşıyacak bir halefin seçilmesinde kadınları dışlamakla kalmayıp kocalarıyla birlikte olmalarına bile izin vermeyen vasiyetnameye bağlı evlatlıklar pratiğinde de rastlanmaz.[129] Ancak Diocletianus zamanında ve ardından tekrar altıncı yüzyılda, imparator, bir kadına, kaybettiği çocuğunun yerini almak üzere ve teselli olarak kendi çocuğu gibi kabul edeceği yakın bir akrabayı seçme yetkisini açıkça verdi. Bütün klasik dönem boyunca, kadınların evlat edinemeyeceğine dair ilkenin herhangi bir istisnası kayıtlara geçmemiştir. "Gerçek vâris"ler tayin etme ehliyetsizliği gibi, evlat edinme ehliyetsizliği de, kadınların velayetten yoksunluklarının doğrudan bir sonucuydu.[130]

Velayet ve Vesayet

Benzer nedenlerle kadınların kendi çocuklarının vasisi olarak hareket etmelerine de izin verilmezdi. Hayatta kalan küçüklerin vasisi olarak merhum babalarının en yakın erkek akrabasını tayin eden On

İki Levha Kanunları'ndan beri bu böyleydi. Sadece ergenlik çağı öncesi çocuklar değil, her yaşta kadın, en yakın baba soyundan akrabanın –bir kardeşin, bir amcanın ya da bir erkek kuzenin– velayetine tabiydi. Cumhuriyet döneminden MS üçüncü yüzyıla kadar Roma medeni hukukunun en yetkin yorumcuları vasiliğin bir *munus virile*, yani erkeğe özgü bir iş olduğunu kabul etmektedirler.[131] Ayrıca kadınların vasiyetnamelerinde çocukları için bir vasi tayin etmelerine de izin verilmezdi; zira böyle bir tayin sadece "gerçek vâris"ler için, yani ölüm sırasında kişinin velayeti altında olan vârisler için yapılabilirdi.[132] Vasilik erkeklerden erkeklere intikal eden bir sorumluluktu: Velayet yetkisine sahip erkekler tarafından, olgunluk yaşına gelene kadar çocukların, evleninceye ya da başka bir erkeğin velayeti altına girinceye kadar da kadınların üzerinde bu yetkiyi geçici olarak kullanacak olan erkeklere nakledilen bir sorumluluk.

Cumhuriyet dönemi hukuk bilimcisi Servius Sulpicius vasiliği bir tür iktidar, *in capite libero* yani kişiler üzerinde doğrudan kullanılan bir iktidar olarak tanımladı.[133] Vasi, kendi velayetini mahcurun idari işleriyle birleştirerek, aksi takdirde geçersiz olacak bir edimi sağlama alırdı.[134] Demek ki vesayet, velayetle birlikte, başkalarının üzerindeki etkisinin anlamı, onların yasal işlemlerine geçerlilik kazandırmak, icazet verilmemesi halinde etkisiz kalacak işlemlerine kuvvet kazandırmaktı. Roma hukuku, kadınları bu icazetten, hukuken ehliyetsiz bireylerin eylemlerine yasal güç katma yeteneğinden dışlardı. Dışlamanın nedeni kadınların ehliyetsizlikleri değil, eylem alanlarının kendi şahıslarıyla sınırlı olmasıydı.

Bu sınırlama kuraldı, hemen hemen değişmez bir yapının yansımasıydı. Bununla birlikte, pratikte, hukuk değişen toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya uyarlandıkça, bazen hızlı değişimler de oldu. Ne var ki, yine şunu vurgulamak isterim: Hukuk tarihçisi, kalıcı fakat gizli yapıyı dokunulmadan bırakmak için söz konusu yüzeysel değişimlerin almak zorunda olduğu biçimleri –biçimsel uyumları– ihmal edip bunları tasvir etmekle yetinseydi, asıl nokta gözden kaçardı.

Annelerin vasi olamamaları olgusu, cumhuriyet dönemine kadar geçerli olan bir Roma örfüyle çelişiyordu. Dul kadınların çocuklarını olgunlaşıncaya kadar büyütmeleri, onların yetişmelerini ve eğitimlerini gözetmeleri âdettendi. Bir kadının boşandıktan sonra, ister tekrar evlensin ister evlenmesin, birinci kocasından olma çocuklarını büyütme izni alması da –bunlar ikinci evlilikten olma çocuklarla aynı çatı altında yaşarlardı– oldukça yaygındı.[135] Kuşkusuz, birinci kocanın, eski karısının çeyizinden, büyütmeye devam ettiği çocukların sayısıyla orantılı bir kısmı alıkoyma (*retentio propter libe-*

ros) hakkına sahip olması olgusunun gösterdiği gibi, bu uygulama evrensel değildi, fakat yaygındı. Antoninus Pius, boşanmış bir anneye kocasının iradesine rağmen çocuklarını alıkoyma hakkı veren bir buyruk bile çıkardı.[136] Dul kadınların küçük çocuklarına bakmalarına izin vermede hiçbir güçlük yoktu. MÖ 100 dolaylarında Quintus Mucius Scaevola'nın aktardığı tipik bir vasiyetname şunu emrediyordu: "[Benim] oğullarım ve kızlarım, anneleri onları nereye götürmek isterse orada büyüyeceklerdir."[137] Birçok seçkin kişi, Romalı annesi tarafından büyütüldü: Birkaç tanesini anarsak, Gracchus, Sertorius, Utica'lı Cato, Octavianus, Claudius ve Caligula. Her durumda, Horatius'un bir mektupta andığı şekliyle *custodia matrum*, vasiyetnameyle ya da kanunla tayin edilen resmi vasinin uygun yasal vasiliğini tamamlıyordu. Seneca, ölünceye kadar annesinin çatısı altında yaşayan genç Melitius'un durumunu tartışırken bu konuda açıktır. On beş yaşına gelinceye kadar annesinin "vesayet"ine (hukuksal açıdan terim yanlış kullanılmış) ve "vasilerinin *cura*'sı"na tabiydi.[138] Gerçeklikte, anne fiili vasi, resmi vasiler göstermelik figür olmak üzere ikili bir yönetim yerleşti. Bu karmaşık aile yönetimi sisteminden kaynaklanan çok sayıda vakada çarpıcı olan şey, hukukçuların –ve imparatorların– kadınların hakiki bir vasi sorumluluğunu üstlenmeye ve icra etmeye ehliyetli olmadıklarına dair ilkeyi korumak için gösterdikleri özendir.

Annelerin kendi çocuklarının mallarını yönetmeleri konusunda, çoğu uzun süre önce Küebler tarafından toplanan ve daha yakın zamanlar Humbert, Masiello ve Beaucamp tarafından çözümlenen bol miktarda kanıtımız var.[139] Bir anne, kendi kızının toprağını satabilir, evliliğine karar verebilir, bir oğula ev satın alabilir ya da çocukların mirasıyla yatırım yapabilirdi. Fakat annenin mülkü yönetmesi bir garantiyi, yani annenin yönetiminin risklerini üstlenmeyi kabul ettiğine dair bir beyanda ısrar eden vasinin sorumluluğunu askıya almazdı. Dahası, çocuklar olgunluk yaşına geldiklerinde vasiye karşı dava açabilirlerdi ve ne annenin müdahalesi (Papinianus'un kanaatine göre), ne de vasiyetnamesinde ifade edildiği şekliyle babanın arzuları "işi bozamaz"dı. Anne vasinin yerine mülkü fiilen idare etse bile, erkek vasinin yükümlülükleri bu nedenle ortadan kalkmazdı ve hesap vermeye zorlanabilecek tek kişi oydu.

Aile reisleri, küçük vârislerinin mallarının sorumluluğunu dul eşlerine emanet etmek için dolambaçlı yollara sık sık başvururlardı. Bu yollardan biri, daha sonra, çocuk olgunlaşınca malı tekrar çocuğa iade etmesi gereken annenin lehine çocuğu mirastan mahrum bırakmaktı.[140] Koca, vasiyetnamesinde doğrudan eşini vasi tayin etmeye kalkışabilirdi; gerçi böyle bir hüküm, imparatorun özel iz-

ni dışında geçerli kabul edilmezdi. Traianus'un hükümdarlığı döneminde imparatorun böyle bir isteği kabul ettiği tek bir vaka biliyoruz.[141] Belli eyaletlerin (Mısır gibi) geleneksel hukukunda anne vasiler kabul edilirdi; fakat bu yabancı geleneklerin yerine Roma hukuku geçirildi ve valilere, bu gelenek hükümlerinin uygulanmaması emredildi.[142] Ancak 390'da, Theodosius yeni bir kanunu yürürlüğe koyduğunda, karar verme yetkisine sahip makam, bir daha asla evlenmeyeceklerine yemin etmeleri koşuluyla, kadınların vasilik başvurularını kabul etmeye başladı.[143] Bunun üstesinden gelmenin yaratıcı yollarına rağmen, kadınların başkaları üzerinde velayet hakkından yoksun oluşlarıyla ve her şeyden önce yasal hareket alanlarının darlığıyla bağlantılı değişmez bir ehliyetsizlik yapısı, arkaik dönemden MS dördüncü yüzyıla kadar yüzyıllarca süren Roma hukuk tarihinde dokunulmadan kaldı.

İmparatorluğun Başlangıcına Kadar Kadınların Vasiliği

Yine de, kadınlar kendi işlerini yönetmekte ehliyetsiz sayılmadılar.[144] "Ruh hafiflikleri"nden ötürü kadınların vasilere ihtiyaçları olduğuna dair geleneksel görüşe karşı çıkan hukuk âlimi Gaius'un (MS ikinci yüzyıl) kanaati şuydu: "Öyle görünüyor ki, vesayet altındaki yetişkin kadınları savunmak için hiçbir ciddi gerekçe ileri sürülmemiştir. Genelde iddia edilen şey, yani kadınların genellikle *levitas animi*'leri tarafından yanlış yönlendirildiklerine ve bu nedenle vasilerinin vesayetiyle yönetilmelerinin daha adil olduğuna dair iddia, hakikatten çok hakikat kılıklı gibi görünüyor; çünkü yetişkin kadınlar kendi işlerini kendileri hallederler ve bazı durumlarda vasi, sadece şekil şartını gerçekleştirmiş olmak için vesayetini araya sokar. Hatta sık sık sulh hâkimi tarafından kendi iradesine rağmen garanti vermeye zorlanır." Gaius devamında, kendi zamanında yasal vesayetin varlığını sürdürdüğü yerlerde, vasinin öz-çıkarından başka bir şeyle haklılaştırılmadığını söyler.[145]

MS birinci yüzyılın dördüncü onyılından beri kadınlar, sadece bir baba tarafından azat edilmeleri ya da bir efendi tarafından özgür bırakılmaları durumunda vasilere tabi olmaktaydılar – bu durumda baba ya da efendi vasi olmaktaydı. Babalar ve efendiler için bu rolün avantajı şuydu: Vasi olarak vesayetleri altında olanların iradelerini kontrol edebilir ve kendilerini dışlayabilecek ya da çıkarlarına zarar verebilecek bir eğilimi önleyebilirlerdi. Gaius'a göre, bir kadının bağımlılığının olgunluk döneminde sona ermeyip babasının ölümünden sonra bile, hayatı boyunca devam etmesinin nedeni şuydu: Kadınların vasileri olmanın yanı sıra vârisleri de olan erkeklerin çı-

karlarını güvence altına almak. Gaius'un zamanında bu sistem, sadece kendi eski dişi kölelerini kontrol etmeyi sürdüren efendilerin yararı için vardı. Medeni hukukun On İki Levha Kanunları'ndan beri özgür bir kadının baba soyundan en yakın akrabasına vermekte olduğu eski vasilik, ilk önce Augustus tarafından üç çocuk doğurmamış kadınlarla sınırlandı; daha sonra Claudius tarafından yürürlükten kaldırıldı. Artık, bir baba öldüğünde onun özgür kızları, erkek kardeşlerinin, amcalarının ve kuzenlerinin denetimine tabi değillerdi. Bir kadının dul kalması durumunda (kocasına velayet hakkı veren *manus* rejimine göre evlenmiş olsa bile), artık hareketlerinin eski akrabalarının yerine evlilikle edindiği baba soyundan akrabaları tarafından onaylanması gerekmiyordu. Bir vasiyetname yazması ya da bir çeyiz hazırlaması (yani yeniden evlenmek) için (yasal olarak "erkek kardeş"inin yerine geçen) oğlunun izni gerekmiyordu. Oğullarının olmaması durumunda, kocasının kardeşlerinin ya da erkek tarafından öteki erkek akrabalarının izni de gerekmiyordu.[146]

Erkek soyundan vesayetin ortadan kalkması, kadınların kurtuluşuyla sonuçlandı. Fakat bu özgürleşme, kadınların doğalarındaki yetersizlikler nedeniyle daha önce mahrum edildikleri yeni bir yeteneğin tanınmasından çok, toplumun şimdi geçmişte olduğundan daha az meşru gördüğü aile çıkarları iddialarının zayıflaması anlamına geliyordu. Evlilik hukukundaki değişiklikler sayesinde, bir kadının yasal çekim merkezi kocasından ve kocasının baba soyundan akrabalarından, babasına ve babasının baba soyundan akrabalarına kaydı. MÖ birinci yüzyılın son onyıllarında *manus*'lu (kocanın ya da babanın eş üzerideki velayeti) evlilikler geriledi ve sonunda ortadan kayboldu. Varlıkları Cicero tarafından iki üç kere, Augustus dönemine ait bir kitabe olan *Laudatio Turiae*'da ise iki vakada teyit edilir. Fakat Tiberius zamanına gelindiğinde bu evlilik biçimi ortadan kalkmıştı; sadece bir *paterfamilias*, kızının Iupiter kâhininin eşi olmasına (geleneğe göre bu, kızın onun "eli"ne geçmesi demekti) razı olmuştu.[147]

Bu rejim değişikliği, bizi sahte bir arkaiklik izlenimiyle baş başa bırakan paradoksal bir durum yarattı. En eski hukukta ailelerin anneleri hatırı sayılır özerkliğe sahiptiler. Evlilik sırasında gerçekleşen iktidar transferi nedeniyle bu kadınlar genellikle baba tarafı ailelerinden kurtulurlardı. Dul kalmaları durumunda, kocalarının baba soyundan akrabalarının denetiminden kurtulmalarına imkân tanıyan prosedürler vardı. Boşanmaları durumunda, üzerlerinde *manus*'a sahip olan erkeği kendilerine özgürlük vermeye zorlama hakları vardı.[148] Ne var ki evlilik, kadınları kendi babalarının aile-

lerinin hukuksal alanının dışına çıkarmayınca, kendilerini ömür boyu tuzağa düşmüş durumda buldular; artık ne dulluk ne de ölüm geldikleri ailenin vesayetinden kurtulma fırsatı veriyordu. Şimdi, Augustus ve Claudius'un başlattıkları reformların etkisini ve Romalı kadınların ehliyetsizliklerini yorumlamamız gereken hukuksal ve sosyal bağlamı daha iyi değerlendirebiliriz.

Kişinin Kendisi İçin Ehliyetlilik

Gaius *Institutiones*'ini yazdığında, kadınların hukuksal durumundaki alçalma çoktan onarılmıştı. İlk önce Augustus, evli olsun ya da olmasın üç çocuk doğurmuş kadınlar üzerindeki her türlü erkek soy denetimine son vermişti. Hukuk âlimleri, kendi hukuk yorumlarını zamanın demografik gerçekliklerine uyarladılar: Çocukların doğumdan öte fiilen yaşadıklarında ısrar etmediler. Bebekken ölen çocukların (ve bilgicilerin izin verdiği bir ihtimal olan ucubelerin), annelerine sağlıklı ve yaşayan çocuklar kadar yararı vardı. Bu nedenle, erken imparatorluk döneminde kadınları yasal vesayetten kurtaran şey üç çocuk değil, tam süreli üç hamilelikti (azat edilmiş köleler için dört).[149] Daha sonra Claudius, sadece dört çocuk doğurmayan azat edilmiş köleler üzerindeki efendi vesayetini koruyarak, özgür doğmuş kadınlar için erkek soyundan vesayete koşulsuz son verdi.

Babalık velayetinden kurtulan pek çok kadın, kocanın yönetimine emanet edilen çeyiz hariç, kendine kalan miras payını yönetti. Kadınlar, özellikle bir vasinin onayı olmadan servetlerini elden çıkarmak için vasiyette bulunabiliyorlardı. Hadrianus'a kadar, yedieminlik formalitesi *coemptio, testamenti faciendi causa*'ya –vasiyette bulunmak isteyen *matrona*'ların kocalarının baba soyundan akrabalarının vesayetinden kurtulmak zorunda oldukları zamandan kalma bir formalite– başvurmak zorundaydılar. Bu son arkaizm, MS ikinci yüzyılın başında ortadan kaldırıldı.[150] O tarihten itibaren aile efradının hukuksal nüfuzu, erkekler için olduğu gibi, *paterfamilias*'ın iktidarıyla sınırlandı. Babanın ölümü üzerine kadın, erkek kardeşlerinkiyle az çok eşit bir miras hakkına sahip oluyordu.

Bununla birlikte, pek çok kadının, bir garantörün (*auctor*) resmi onayı (*auctoritas*) olmadan borç sözleşmesi yapmaktan ya da mal satmaktan hâlâ alıkonduğu bir sırada, hayatın iniş çıkışlarıyla özgürleşen, kendi eylemlerini kontrol etmekte serbest ve yalnız kalan kadınlar, bu eylemlerin tam geçerli kabul edilmemesi riskiyle karşı karşıya kaldılar. Örneğin, *manus* rejimine göre boşanan kadınların durumu böyleydi; kendilerine yardım etmek üzere kanunla ya da vasiyetle tayin edilmiş bir vasileri yoktu. Kadınlar bu "erkeğe özgü iş"i

yapamadıkları için, kadın bir patron tarafından özgür bırakılan kadın köleler için de aynı şey geçerliydi. Bu ve benzeri sorunları (baba soyundan bir akrabaya ve/veya vasiyetnameyle tayin edilmiş bir vasiye sahip olmayan kız çocuğun durumu gibi) aşmak için, MÖ 210'da kent praetoruna bir vasi atama yetkisi veren bir kanun yürürlüğe girdi. Daha sonra, imparatorluk yönetiminde bu "resmi atamalı" vesayet, sistematik olarak Roma'da, İtalya'da ve eyaletlerde icra edildi.[151] Gerekirse, kentteki belediye yetkililerinin sağladığı bir vasi kadına yardım edebiliyordu. Pratikte, kadınlar kendilerine vasi seçme inisiyatifini ele aldılar. Seçilen kişinin adını bir *petitio*'yla (dilekçe) ilgili hükümet organına sunuyorlardı. Vasi, kadının hukuksal edimlerinin kanunun bütün resmi şartlarına uygun olmasını sağlıyordu.[152] Vasiler "biçimin hatırına" belli tür işlemleri onaylamak zorunda kalırlardı, diye yazıyordu Gaius. Çocuklardan farklı olarak, yetişkin kadınlar vasiye karşı dava açamazlardı. Kendi özgür iradeleriyle seçmiş oldukları akılsızca ya da dürüstlükten uzak yönetim için tazminat talebinde bulunamazlardı; zira kendi işlerini kendileri yönetiyorlardı ve vasi'nin rolü, bizzat kadınların sonuçlandırma yetkisine sahip oldukları işlemlere sadece resmi *auctoritas* eklemekle sınırlıydı.[153]

Bu tür resmi onayların gerekli görüldüğü işlem tiplerini biliyoruz. Bunlardan biri, eski medeni hukuk prosedürlerine göre bir yükümlülük sözleşmesi yapmaktı – yani, hiçbir açık *quid pro quo* (karşılık) gerektirmeyen ciddi, tek taraflı bir vaatte bulunmak. Bir diğeri de, transferi şekil şartlarına uygun resmi bir işlem gerektiren malların (yani toprak, binalar ve köleler) satışıydı.[154] Bir evlilik sözleşmesi yapmak, çeyiz oluşturmak (sözleşmeli bir vaat biçiminde olması hariç), vasiyette bulunmak, sözleşme yapmak, devri için şekil şartı öngörülmemiş malları satmak (yani bütün ticari alım satımlar), bir borcu tahsil etmek ya da bir mirası kabul etmek için resmi onay gerekmiyordu.[155]

Gaius haklıydı: Kadınlar kendi işlerini kendileri hallediyorlardı, *ipsae sibi negotia tractant.* Kaynaklar, Roma İmparatorluğu kadınlarının, kendi mallarını yönetme ve yasal işlemlere girme yetkilerinin bilincinde olduklarını gösterir – özellikle "üç çocuk hakkı"ndan yararlananlar; bu hak onları, üçüncü bir tarafın *auctoritas*'ını gerektiren birkaç tür işlem için sulh hâkiminden "dolaylı" vasi tayin etmesini isteme gereğinden muaf tutuyordu. Kadınlar, bazen yazmayı bildiklerini de ekleyerek, valinin kadrosuna girmeye yasal ehliyetleri olduğunu resmen beyan ettiler ve bu beyan, resmi evraklara gerektiği gibi kaydedildi.[156]

Bu geniş hukuksal ehliyetlilik, aristokrat ailelerde hizmet görenler (ve Treggiari tarafından incelenenler[157]) dışında bu kadar çok Ro-

malı kadının zanaat ve ticaret faaliyetlerine nasıl girdiğini açıklar. Elbette, Kampen'in Ostia kenti için göstermiş olduğu gibi, özel olarak dişil işler vardı: Sütannelik, ebelik, aktrislik, masözlük, dokumacılık, terzilik, çamaşırcılık. Belki fahişelik dünyasına az çok bulaşmış taverna sahipleri hariç, fiiliyatta bunların çok azı işletme sahibiydi. Tüccar kadınlar, hatta gemi sahibi olan ve gemicilik şirketlerini yöneten kadınlar vardı.[158] Ticari faaliyetlere ek olarak, kadınlar, kendilerine hitaben yazılan çok sayıda buyruğun tanıklık ettiği gibi, çeşitli hukuksal işlere de giriştiler. Huchthausen, MS ikinci ve üçüncü yüzyıllarda imparatorluk makamının çıkardığı buyrukların dörtte birinin kadınlara hitaben olduğunu tahmin eder. Mülk yönetiminin bütün yönleriyle ilgili dilekçeler her eyaletten ve göründüğü kadarıyla toplumun her kesiminden geliyordu.[159]

Başkalarını Temsil Edememe

Romalı kadınlar yine de çeşitli yasaklamalara tabiydiler. Başka insanlar üzerinde hiçbir yetkiye sahip olmadıkları için, erkek çocuk evlat edinemez ya da vasilik yapamazlardı. Daha genel olarak, "erkeğe özgü iş" diye tarif edilen kamusal görevlerden dışlanırlardı. Hem özel hukukta hem kamusal hukukta, bir edim tekil bir kişinin ya da mal varlığının sınırlarını geçtiği ve başkalarını etkilediği her seferinde, yurttaşlık ile erillik bir olurdu. Bu, kadınların yapması yasak olan *officia*'nın alanıydı: Temsilcilik, vasilik, arabuluculuk, vekillik, avukatlık, dava açma.

Mahkeme avukatlığını ele alalım. Bir duruşmanın hiçbir tarafı, mahkemede kendisini temsil etmek için (yani *procurator* işi görmek için) bir kadını seçemezdi; çünkü kanun, başka birinin davasını savunmanın hukuki, kamusal ve erkekçe bir iş olduğunu belirtiyordu.[160] Septimius Severus'un bir yasası dolaysızdır ve asıl noktaya değinir: "Başkalarının işleri kadınlara emanet edilemez, açtıkları davalarla kendi çıkarlarını ve kârlarını takip etmedikçe." Örneğin, bir kadın başka bir alacaklı tarafından kendisine aktarılmış bir borcu tahsil etmeye çalışırsa, böyle bir dava açılabilir.[161] Teknik bir belgedeki kısa bir anıştırma, kadınların ehliyetsizliği ve bunun toplumsal cinsiyet ayrımıyla ilişkisi konusunda, kurumların fiili işleyişinden çok temsillerle ilgilenen edebi metinlerden daha fazla şey anlatır. İşlerin gerçekte nasıl yürüdüğünü anlamadıkça, sonu gelmez fantezilere teslim olmamız pek muhtemeldir. Tek kelimeyle, *Code*, Iuvenalis'ten daha iyidir. Açık seçik formüle edilmiş bir kural, ihtiyatı bir tarafa bırakıp herkesin ortasında erkek gibi davranmaya hazır dişilerin küstahlığını eleştiren yıllıkçıların, yergicilerin ve şairlerin çizdik-

leri binlerce kadın portresinden daha iyidir. Kadınların hukuksal ehliyetsizliği gibi bir kurumu temelde yatan ilkeyi –bir kadının kendisinden başka hiç kimsenin çıkarlarını temsil edemeyeceği ilkesini– anlamaya çalışarak incelemek yöntemsel açıdan daha sağlamdır.

Roma hukukunun erkeklere ayırıp kadınlara yasakladığı alanın birliği *infirmitas sexus* klişesiyle ya da ehliyetsizlikler ile himayeleri ayırt etmeye kalkışan bilim insanlarının akıl yürütmeleriyle izah edilmez. Hukuki ve erkeğe özgü iş nosyonuyla bağlantılı çeşitli müdahale tarzlarının temelini genel bir yapı oluşturur: Başkalarının adına hareket. Mahkemede temsil, sadece en basit örnektir. Dava açma aynı ilkeye uyar. En yakın erkek akrabalarının öcünü almak dışında, kadınların suçlamada bulunması bu nedenle yasaktı.[162] Bir kadın için, üçüncü bir taraf yerine kendi adıyla dava açmak, bir erkek *officium*'unun doğal olmayan (ve haddini bilmezce) ihlali sayılırdı.[163] MS 41'den 65'e kadar, Senatus-Consultum Velleianum kadınların, bir borca kefil olmak üzere bir alacaklı ile borçlu arasına "girme"lerini yasakladı; hukukçular böyle bir aracılığı başka bir hukuki ve erkeğe özgü iş olarak yorumladıkları için.[164]

Kadınların kamu hukukundaki ehliyetsizlikleri temelde, özel hukuktaki ehliyetsizliklerinden mahiyet olarak farklı değildi. Kuşkusuz, Roma kenti, sık sık iddia edildiği gibi bir "erkekler kulübü"ydü. Yine de, Romalı bir kadın, bir *civis romanus* doğuran bir *civis romana*'ydı. Kişiler arası ilişkilerde ve siyasal hayatta kadınlardan esirgenen şey, dar özel çıkar alanını aşma ehliyetiydi, eylemi "öznesizleştiren" ve eyleme soyut bir işlev niteliği veren ehliyetti. Bir kadının mahkemeye tanık olarak çıkabilmiş olması şaşırtıcı değildir; onun sözü, bir erkeğin sözünden daha az inanılır değildi.[165] Fakat kadınların vasiyetnamelere tanıklık etmelerine izin verilmemesi olgusu, belirtilen kuralla çelişmez; çünkü bir *testis* işlevi gören erkek yurttaş, vasiyetnameye kamusal bir işlev niteliği vererek onu geçerli hale getirirdi.

Roma hukukunun en erken döneminde kadınlar vasiyette bulunamazlardı; çünkü vasiyette bulunmak için bir *comitia*'ya ya da siyasal meclise mensup olmak gerekiyordu. Mahkemede tanıklık da yapamazlardı. Arkaik prosedüre göre tanıklık etmek erkeğe özgü bir işti; çünkü bir davanın mahkemeye gelmesi için, bütün yurttaşlar onay vermeliydi. O günlerde tanıklık etmek, davaya müdahil olmak demekti. Kadınlar elbette bu kamusal işlevden dışlandılar. Tanıklığın anlamı, bütün yurttaşların kefil olduğu bir iddiayı doğrulamaktan çıkıp sadece bir kanıt olarak değerlendirilmeye dönüşünce, kadınların dışlanması son buldu. Kadınlar tanıklık edebildiler, çünkü onların tanıklığı, artık bir hür arabuluculuğun soyut gücüne, bir *officium*'un genel önemine sahip değildi.[166]

Tasvirler ve Sosyal Konum

Figüratif temsile bu kadar olağanüstü önem veren bir uygarlıkta dişi imgesinin yeri neydi? Klasik dönemde Atina mezarlığında yürüyen bir erkek, bir mezarın yerini gösteren, canlı renkli bir harmaniye bürünmüş gülümseyen bir *kore* (genç kadın) heykeli görebilirdi. Birkaç dakika sonra ise başı yılanlarla sarılı, dili dışarı çıkmış, gözleri bir yere sabitlenmiş –Gorgon bakışı– asık suratlı bir kadın figürüyle karşılaşırdı. Parthenon'un frizlerine bakan klasik gezginimiz, Kanephoroi'ye, yani Panathenaia şenlik geçidiyle alakalı sepetler taşıyan, kaftanlar giymiş genç kadınlara gülümserdi. Tapınağı ziyaret ettiğinde yaklaşık on iki metre yüksekte duran, Phidias'ın eseri Athena Parthenos'un görkemli heykeli karşısında neredeyse ezilirdi. Miğferli tanrıçayı daha tanıdık bir biçimde görmeyi tercih edebilirdi: Pazaryerinde her gün el değiştiren drahmilerin üzerinde.

Kırsal bir tapınağı ziyaretinde, Atinalımız, kaba bir şekilde yapılmış, fakat adak nesneleri olarak işe yarayacak kadar iyi, sayısız dişi figürü görürdü. Agoradaki bir çömlekçi dükkânında ya da bir dostun evindeki bir ziyafet sırasında uzandığı sedirde, bizim erotik diyeceğimiz faaliyetlere girişmiş boyalı kadınların tasvirlerini, misafirlerin elinde dolaşan içki kupaları üzerinde açıkça sergilenen kusursuz, çıplak kadın bedenlerini kılı kıpırdamadan seyredebilirdi. Zamanla biçimi değişen kadın figürleri, kentin her tarafında mevcuttu. Aphrodite'nin değişen imgesi ve kadınların sosyal konumu, Helenistik Aphrodite heykellerinde görülebilir. İzleyen bölümde François Lissarrague, bu tür çözümlemeye bilinçli bir ihtiyatla yaklaşmaya çalışıyor.

P.S.P.

4

Kadın Figürleri

François Lissarrague

HER TOPLUM, SANAT DÜNYASIYLA benzersiz bir ilişkiye sahiptir ve Antik toplum da bu konuda bir istisna değildir. Sadece Yunanistan değil, Eski Mısır, Yakındoğu ve Roma da tasvirlerle doluydu. Bu toplumlardan her birinin, karakteristik temsil araçlarıyla ve farklı plastik göreneklere göre ifade ettiği özgül bir dünya görüşü vardı. Yunanistan'da farklı figüratif nesne tipleri, Akropolis'in ünlü Kore'lerinden, kentin genç kadınlarının Athena mabedine sundukları mermer heykellere ya da Güney İtalya'da, Locri'de Demeter'e saygı gösteren kadınları tasvir eden pişmiş topraktan tabletlere kadar, farklı ihtiyaçlara hizmet ederdi. Nesnenin doğasına, işlevlerine, kullanımlarına ve amaçlanan kullanıcılarına göre değişen figürasyon tarzlarını karmaşık kurallar düzenlerdi.

Antik dönem üzerine çalışan tarihçilerin kullanabildikleri kaynaklar arasında plastik sanat eserleri önemli bir yer tutar. Ne var ki, sanatsal kanıtlar her zaman en iyi şekilde kullanılmamıştır ve herkes, müzelerde ya da fotoğraflarda eski objeleri, heykelleri, alçak kabartmaları, sikkeleri ve boyalı tasvirleri görmüştür. Bu tür tasvirler, genellikle yazılı kaynaklara dayalı bir çözümlemeyi tamamlamaya yarar. Metinler, konuşmalar ve kitabeler tarihçinin bilgisinin esasını oluşturur; tasvirler, sadece başka araçlarla varılan sonuçları teyit eder.[1]

Yunan vazoları, sayıları ve çeşitlilikleri nedeniyle özel bir sınıf oluşturur. Bu bölüm, MÖ beşinci ve altıncı yüzyıl Atina vazolarını ele almaktadır. Bu dönemde vazolar tek bir özel amaç için kullanılmazdı ve vazoların üzerinde bulunan tasvirlerin hepsi "dişil" değildi. Tahayyül repertuvarı oldukça genişti ve dişil tahayyülün hangi rolü oynadığını ve eril tahayyülle nasıl bağlantılı olduğunu saptamak bir meydan okumadır.

Dekoratif tahayyül, süslediği nesneden ayrı görülmemelidir. Eski vazoların fotoğrafları ve resimleri yanlış bir izlenim yaratma eğilimindedir. Söz konusu tasvirler düz grafikler değil vazo süslemeleriydi; kullanıcı için bir vazo, belli bir işlevi olan yararlı bir nesneydi ve ancak ikinci planda seyredilecek bir nesneydi. İşlev, bütün vazolarda aynı değildi ve bu işlevin ne olduğunu her zaman kesin bir şekilde söyleyemeyiz. Fakat birçok süslemeli vazonun işlevini biliyoruz ve bu işlev, dekoratif tasviri yorumlamak için gerekli anahtarı verir.

Genel konuşacak olursak, vazolar kullanıma göre sınıflandırılabilir. Özgül vazo tipleri çeşitli ritüellerde kullanılırdı: Evlilik, cenaze, adak, erginleme törenlerinde. Bazıları, erkekler kendi aralarında içtiklerinde *(symposion)* şarap tüketiminde kullanılırdı. Şarap seyreltmek, şarap dökmek ve şarap içmek için özel kaplar vardı; bunlar büyük ölçüde erkekler tarafından kullanılırdı. Bazı tür kapları da, esas olarak kadınlar kullanırdı: Parfüm kavanozları, makyaj malzemelerinin ve mücevherlerin konulduğu kutular, şu ya da bu şekilde kişisel bakım, makyaj ve kozmetik malzemeleri için kullanılan şişeler. Ritüellerde kullanılan vazoların üzerindeki tahayyülü, elbette ki, en kesin biçimde işlev belirledi.

Bir vazo resminin anlamı, bir bakışta hemen anlaşılmaz. Anlamını kavramak için,

önce işlevi ve yapısı, hangi mantığa göre yapıldığı anlaşılmalıdır. Ressamlar, çevrelerindeki dünyaya baktılar ve belli konuları resmetmeyi, resmederken de hangi ayrıntıların dahil edileceğini, hangilerinin dışlanacağını seçtiler. Dışarıda bırakılan, dahil edilen kadar önemli olabilirdi (kaynakların parçalı doğası nedeniyle, bunu fark edebileceğimizi varsayalım). Bu yüzden, Attika dişi ikonografisi araştırmamızda, sadece göstergeleri ve gösterge kalıplarını değil, atlanan şeyleri de arayacağız. Tasvirlerin seçiminde ve mekânın ele alınışındaki plastik değerlere de özel dikkat göstereceğiz.

İncelenecek vazolar, MÖ beşinci ve altıncı yüzyıllarda Atina'nın kapılarına yakın bir yerde bulunan Çömlekçiler Mahallesi'nde yapıldı. Ne var ki, epeyce geç keşfedildiler: İlk önce on sekizinci yüzyılda Güney İtalya'daki mezarlıklarda ve daha sonra on dokuzuncu yüzyılda Toscana'daki Etrüsk mezarlarında.[2] Etrüskler, Yunan, özellikle de Attika vazolarının tutkulu hayranlarıydı ve Atinalı çömlekçilerin eserleri hakkında bugün bildiklerimizi, Etrüsklerin ölülerini silah, vazo ve mücevherlerle birlikte gömme geleneğine borçluyuz. Aslında başlangıçta bu mezarlarda keşfedilen vazoların Etrüsk kökenli oldukları ve bu özel amaç için tasarlandıkları sanılıyordu. Fakat daha sonra on dokuzuncu yüzyılda, çoğu Akropolis ve Agora kazıları sırasında olmak üzere, Yunanistan'da benzer vazolar da bulundu.

Arkaik ve klasik dönemlerin bu Atina ürünleri, eril bir dünyanın ürünleriydi ve cisimleştirdikleri dünya görüşü de öncelikle erildi. Bazı vazo resimlerinin kadınlar tarafından yapıldığına dair kanıtlar olmasına (bkz. Resim 45) ve birçok vazo tipinin özel olarak kadınlar tarafından kullanıldığının sanılmasına rağmen, Atina toplumunu Atina'nın erkek yurttaşları şekillendirirdi ve

hâkim ideoloji, yani bireysel inisiyatife ya da esin diyeceğimiz şeye çok az yer bırakan bir sistem içinde ressamları tercihlerinde yönlendiren ve görüşlerini tanımlayan ideoloji esas olarak erildi. Bu yüzden inceleyeceğimiz tasvirler ikili bir iz taşırlar. Gerçekliğin nesnel bir kopyası değil, gerçeği yeniden yapılandıran bir bakışın ürünleridirler – ve bu bakış erildi.

Zorunluluk gereği seçici olan benim yaklaşımımı kısmen, nesnelerin doğası, bir vazonun biçimi ile taşıdığı tasvir arasındaki bağ belirlemektedir. Kadının merkezi bir yer işgal ettiği ve birçok vazo türünün üretimine vesile olan bir ritüelle, evlilik ritüeliyle başlıyoruz. Daha sonra kısaca cenaze törenlerine ve kadınların cenaze törenlerindeki rolüne bakacağız. Son olarak kadınlara verilen yer sorununu ele alacağız. Bunu yaparken, çeşmeden hareme, tuvalet masasından işyerine kadar uzanan çeşitli tipte tasvirleri, *symposion* bağlamında erkek bakışı tarafından şekillendirildikleri biçimiyle bir araya getireceğiz. Bu yüzden tartışma iki soruyla tanımlanacaktır: Ritüel, tasvirlerde nasıl sunuluyordu? Vazo ressamları plastik bir mekânı nasıl yapılandırdılar?

Evlilik

Birçok vazo, evlilik töreni sahneleriyle süslüdür. Sahnelerin mahiyeti büyük bir çeşitlilik gösterir. Belli ayrıntıların sık sık tekrarlanmasına rağmen, düstur niteliğinde bir evlilik ikonografisi yokmuş gibi görünüyor. İnsan, ressamlar ritüeli istedikleri gibi yorumlamakta oldukça özgürlermiş izlenimi ediniyor. Eksik, öznel ve bazen kuşkulu da olsalar, yazılı kaynaklar, evlilik töreninin birkaç aşamadan oluştuğunu gösterir. Evlilik, damat ile müstakbel gelinin babası arasında resmi

bir anlaşma ya da *engye* gerektirirdi. Bu anlaşma, gelinin babasının çeyiz ödemesiyle ilgiliydi. Gelinin rızası, görünüşe göre bir sorun değildi. Evlilik, gelinin taşınmasıyla tamamlanırdı ve böylece çiftin birleşmesi ya da *gamos* gerçekleşirdi. O anda gelin, babasının egemenliğinden kocasının egemenliğine geçerek *oikos*, yani hane ve *kyrios*, yani efendi, değiştirirdi. Bu geçiş töreni, üç aşamada çözümlenebilir: Ayrılma, taşınma ve bütünleşme aşamaları. Atinalının tahayyülünde bu aşamalar eşit önemde değildi; diğer ikisinden çok taşınmaya ilgi gösterilirdi. Gelinin taşınması, akrabaların ve dostların yaya olarak ya da arabayla bir evden diğerine gece yaptıkları bir geçit töreni biçimini alırdı. Bazı bireyler özel roller oynardı. Gelinin annesi bir meşale taşırdı. Bir *parokhos*, yani nedim, çiftin yanı sıra yürür ya da at binerdi. Tören alayına bir *proagetes* ya da rehber, öncülük ederdi. Son olarak, bir *pais amphithales*, yani ebeveynleri hâlâ hayatta olan bir çocuk, gelin ile damada eşlik ederdi.

Evlilik tasvirleri, bütün bu karakterleri her zaman resmetmez ya da evlilik töreninin bütün aşamalarını göstermezdi. *Engye*'nin, yani baba ile damat arasındaki anlaşmanın bilinen hiçbir resmi mevcut değildir. Peirithoos'un kendi düğünü için verdiği ve gelini kaçırmaya çalışan Kentaur'lar* ile gelini savunan Lapith'ler arasında bir meydan savaşı biçimini alan şölenin tasvirleri dışında, özellikle bir düğün şöleni olarak saptanabilen bir şölen tasviri de yoktur.

Ressamlar özellikle gelinin hazırlanmasına (banyo ve giydirilme) ve düğün törenine ilgi gösterirlerdi. Ne var ki, resme dökülen tahayyül, düğünün aşamalarına doğrudan tekabül etmezdi. Her tasvir, ritüelin jest ve ba-

* Yunan mitolojisinde insan başlı at biçiminde mitolojik yaratık. – ç.n.



1. Thetis ile Peleus'un evliliği, *dinos*, 580 civarı. Londra, British Museum.

kışlarla aralarında ilişki kuran çeşitli aktörlerini içine alan bir kurguydu. Bu düzenlemeler, ayrılma, taşınma ve bütünleşme aşamalarının nakşedildiği plastik bir mekân kurmaktaydı. Vazolar, çelenkler ve süs eşyaları gibi objeler de önemli bir rol oynamaktaydı.

Bir Tanrılar Kafilesi

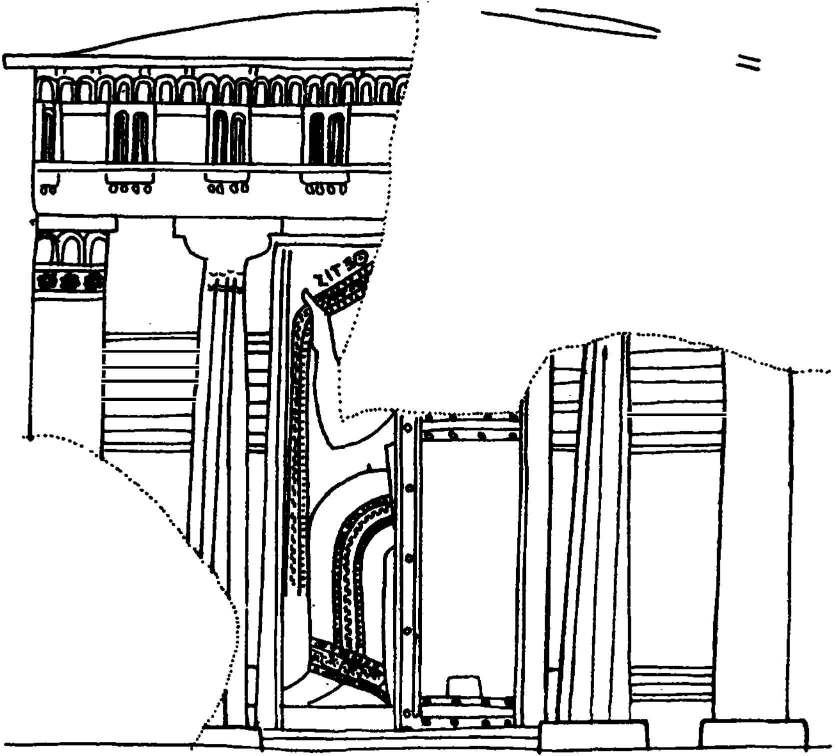
Arkaik dönemde siyah vernikle siluet biçiminde boyanmış, oymalarla ve renklerle belirginleştirilmiş figürler, vazonun kırmızı arka planı üzerinde yer alıyorlardı. Bu "kara-figür stili"nde hâkim tema, düğün alayıydı. Çiftin genellikle arabada tasvir edildiği kortejde, sık sık tanrılar da bulunurdu – bu, bazı durumlarda gelin ile damadın mitolojik birer figür sayıldıklarını gösterir.

Evlilik ikonografisi, uzun süre tören alayı tasvirleri için model işlevi gören Thetis ile Peleus'un düğünüyle başlar. Bu, sıradan bir evlilik değildi; evlenenlerden biri Tanrı Nereus'un ölümsüz kızıydı. Bir kehanete göre, Thetis'in alın yazısı babasından daha güçlü bir oğul doğurmaya yazgılıydı; bu yüzden hiçbir tanrı onunla evlenmek istemiyordu. Thetis'in biçim değiştirmesine rağmen, ölümlü Peleus, ona sahip olup karısı yapmayı başardı. Oğulları Akhilleus olacaktı. Bütün tanrılar, tanrıçaya ve ölümlü kocasına saygılarını sunmak üzere düğüne geldiler. Şarabı sulandırmak için kullanılan büyük bir kâse olan bir *di-*



nos'un üzerinde (Resim 1),[3] çiftin yeni evinin kapalı kapısının önünde oturmuş, düğünün tanrısal misafirlerini karşılayan Peleus'u görürüz. Kafileye tanrıların habercisi İris öncülük eder; Akhilleus'u büyütecek olan iyi Kentaur Kheiron, aile tanrıçaları Hestia ve Demeter de aralarında olmak üzere, çeşitli figürler yaya olarak İris'i izler. Ardından, bazıları karıkoca (Zeus/Hera, Poseidon/Amphitrite), bazıları çiftler halinde (Apollon/Artemis, Aphrodite/Ares) tanrıları taşıyan beş arabalık bir kortej gelir. Arabalara, yaya yürüyen ikinci dereceden dişi tanrıçalar eşlik eder: Hora'lar, Musa'lar, Kharit'ler, Moira'lar. Böylece önlerine bu kabın konulacağı şölen misafirlerinin önüne bütün hiyerarşik dereceleriyle bir panteon serilir. Büyük tanrılar, karıkoca ya da çiftler halinde arabalara binerler; çoğunlukla topluluk isimleriyle, genellikle de dişil isimlerle anılan daha küçük tanrılar gruplar halinde yürürler. Kendilerinden olan bir Nereus kızı ile bir ölümlünün evliliğine tanıklık etmek için oradadırlar. Aynı zamanda evliliği kutlamak için elinde bir içki kupasıyla kendilerini karşılayan Peleus'un yeni evinin misafirleridirler. Ne var ki, gelin hiçbir yerde görülmez. Thetis'in, tanrılar alayının yaklaştığı binanın içinde olduğunu farz etmemiz gerekir.

Bugün Floransa Arkeoloji Müzesi'nde



2. Thetiş evde, *krater*, 570 civarı. Floransa, Arkeoloji Müzesi.

bulunan bir *krater*'in,* ünlü François Vazosu'nun üzerindeki temel süsleme aynı sahnenin daha geç bir versiyonudur.[4] Kompozisyon aynıdır: Tanrısal kafile, kupanın çevresini dolanan uzun bir friz oluşturur. Bazıları arabalı bazıları yaya tanrılar, Thetis ile Peleus'un evine doğru yol alırlar. Kapıda, düğün alayının ritüel mahiyetine dikkat çeken bir sunağın önünde duran Peleus, eşi Khariklo ve İris'le birlikte kortejin başına geçmiş olan Kentaur Kheiron'u kabul eder. Tanrılar, önceki tasvirdeki gibi sıralanmışlardır, fakat ikisi arasında önemli bir fark vardır: Yeni evlilerin evi, Peleus'un arkasında ve sağ tarafında, iki sütun arasına yerleştirilmiş bir girişi olan, re-

* Antik Yunan'da içinde şarabın sulandırıldığı büyük kâse. – ç.n.

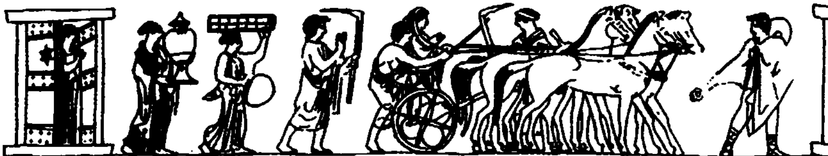
vaklı ve alınlıklı bir bina olarak resmedilir (Resim 2). Ne var ki, burada kapının kanatlarından biri açıktır ve üzerinde Thetis adı okunan giysisinin bir parçasını yukarı kaldıran bir kadının bacaklarını görürüz. Böylece açık kapının arkasındaki gelini fark ederiz. Yüzü muhtemelen açık kapı kanadının arkasında kalmıştır; fakat kap kırılmış olduğu için bundan emin olamayız. Giysisinin bir parçasını yukarıya kaldıran el, açık kapının etkisini güçlendirir. Gelin oradadır, fakat kısmen gizlenmiştir. Evlilik ritüelinde karşılığı bulunan, fakat görmemize izin verilmeyen bir hareketle peçesini kaldırmaktadır. Evi gibi elbisesi de, dişi bedenini kapatan özel bir mekânı, yürüyüş halindeki tanrıların kendilerini ölümlü erkeklere gösterdikleri açık mekândan uzaklaştırılmış bir mekânı tanımlar.

Kapıdan Kapıya

Ressamlar, düğün ikonografisinde, sanki evlilik iki ailenin evlerinin kapıları arasında gerçekleşiyormuş gibi, bir çıkış ya da varış noktası belirlemek için çoğunlukla bina girişini kullanırlardı.

Örneğin, bir *pyxis*'in (silindir şeklinde toprak kap) üzerinde, düğün alayı yarısı açık bir kapıdan çıkar (Resim 3).[5] Kapı boşluğunda bir kadın, muhtemelen gelinin annesi, görülebiliyor. Kadın kendisinden uzaklaşmakta olan arabaya doğru bakmaktadır. Duruşu ve bakışı, kapının, düğün alayının varış noktasından çok kalkış noktası olduğunu gösterir. Ne var ki, içeride kalan yine bir kadındır.

3. Yeni evli çift arabada, *pyxis*, 430 civarı. Londra, British Museum.



Düğünleri yapılan çift, arkaik modeli izleyerek arabaya bineceklerdir. Duvaklı gelin çoktan yerini almıştır ve damat yanına gitmek üzeredir. Yan taraflarında meşale taşıyan genç bir erkek ve kadın vardır; peşlerinde iki kadın yürür: Kadınlardan biri başının üzerinde bir mücevher kutusu ve sağ elinde büyük bir çömlek taşır, diğeri ise bir *lebes gamikos*'u, yani gelinin hediyeleri arasında sayılan büyük bir ritüel vazosunu taşır. Burada evlilik ritüelinin birçok yönü tasvir edilmiştir. Gelin evinden ayrılırken, ailesinin üyeleri geride kalır. Evlilik, süreci yönlendiren damatla bir mekândan diğerine doğrusal bir taşınma olarak temsil edilir. Tasvir, evlilik töreninin parçaları olan hediye verme ve mal temlikini vurgular. Ve nihayet, asalı sakalsız bir genç, geçişleri ve mal değişimlerini yöne-



4. Düğün alayı, *pyxis*, 460 civarı. Paris, Louvre.



ten Tanrı Hermes, düğün alayının başını çeker. Bu *pyxis*'in dış yüzeyi, gök kubbenin etrafında döndükleri gibi diskin etrafında dönen göksel simgelerle –Güneş, Ay ve Gece– bezelidir. Bu silindirik kaplar sadece kadınlar tarafından mücevher ya da makyaj kutusu olarak kullanılırdı. Kabın şekli, gerçekliğin iki yönü arasında bir bağlantı kurardı; bu iki yönün karşılığı olan Yunanca kelimeler aynı kökten gelir: *Kosmos*, yani göksel düzen ve *kosmetikos*, yani süslenip püslenmede kullanılan malzemeler. Vazo resimlerinin ikonografisi evlilik ile dünya düzeni arasındaki muhtemel bir karşılıklığa işaret eder.

5. Kapıdan kapıya, *pyxis*, 460 civarı. Paris, Louvre.

Louvre'daki başka bir *pyxis* (Resim 4 ve 5), içinde arabanın olmadığı farklı bir düğün alayını tasvir eder.[6] Bu temsil şekli yaklaşık kırk örneği günümüze ulaşmış olan klasik dönem sanatında daha yaygındı. Tasvir yine silindirik toprak kabın etrafını dolanır. Kapıları kapalı bir giriş görürüz; fakat bunun tören alayının çıkış yeri mi, yoksa varış yeri mi olduğunu söylemek imkânsızdır. Muğlaklık kasıtlı gibi görünür: Kapıyı özel bir tür simgeye, düğün ritüelinin merkezine dönüştürür. Kafilenin sol ucundaki bir kadın gelinin elbisesinin kıvrımlarını düzeltmeye çalışır. Bu kadın gelinin annesi de olabilir, *nympheutria*, yani nedimesi de. Kapının hemen yanında duran bu kadın yarı-kapalı mekânı simgeler ve üzerinde bir çelenk taşır. Bir eliyle gelinin elbisesini tutarken, diğer eliyle bileğinden tutan genç bir erkeğe doğru iter. Genç kadının hareketsizliği damadın hareketiyle karşıtlık oluşturur: Damat geline doğru geri dön-

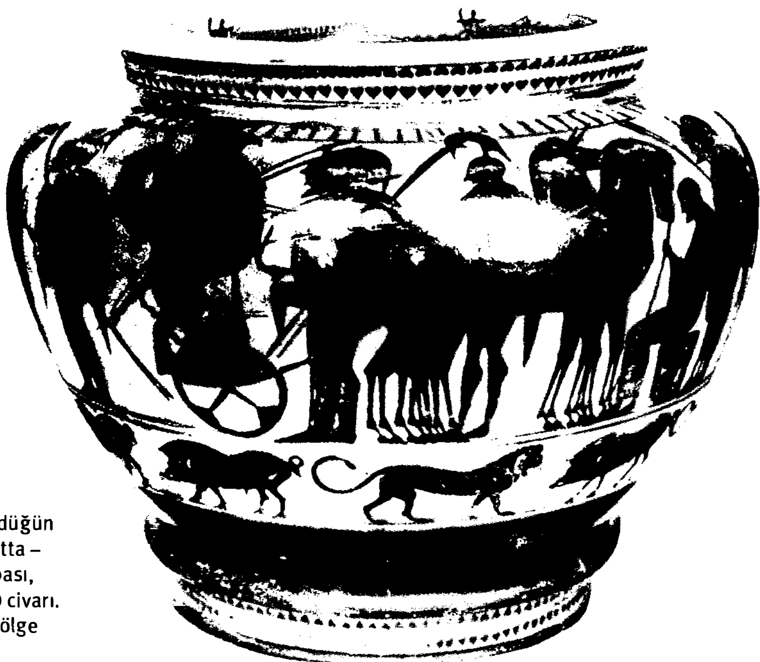
se de, ileriye doğru hareket etmektedir – bu, gelini alıp götüren kafilenin lideri olduğunun bir işaretidir. *Cheir' epi karpou* ya da bileği tutan el hareketi, damadın geline sahip olduğunun, onun yeni *kyrios*'u, yani efendisi olmasına vesile olan edimin ritüel simgesidir. Böylece gelin evlilikle yeni bir hayata başlama töreninin iki aşamasını, ayrılma ile bütünleşmeyi gösteren simgesel bir hareket ağı içine sokulur. Kompozisyonun sağ tarafında, gelinin ayrılışına tanıklık eden dört kişi vardır. Elinde tuttuğu defne dalıyla Apollon, yayı ve sol omzunda çıkıntı yapan sadağıyla da kız kardeşi Artemis tanınabilir. Diğer iki figürü tanımak kolay değildir. Kadın, bir asaya yaslanan sakallı bir erkeğe bir şerit uzatır. Bunlar belki de başka iki tanrıdır; bu durumda sahne Thetis ile Peleus'un evliliğini anımsatabilir, fakat iki figürün nispeten silik görüntüsü böyle bir yorumu olasılık dışı bırakır. Düğün misafirleri arasında tanrılara, özellikle de evlilik anına kadar genç kadınların eğitiminden sorumlu olan Artemis'e rastlamak şaşırtıcı değildir. Tasvirlerin işlevlerinden biri de, tanrıları insanlara görünür kılmaktı. Ressam, yeni evli çifti ötekilerden yalıtılmış olarak, kendi başlarına sunamazdı. Kapıdan kapıya taşınma, akrabaların ve dostların çifte eşlik ettiği bir tören alayı olarak resmedilmeliydi. İnsani ve tanrısal tanıkların varlığı düğünü kamusal bir edim haline getirirdi.

Araba Kafileleri

Şarabı sulandırmakta kullanılan *krater*'in bir çeşidi olan, biraz önce tartışılan *pyxis*'ten yarım yüzyıl önceye ait arkaik bir *dinos*'un üzerinde başka bir arabayla taşınma sahnesi görülebilir (Resim 6).[7]

Bu *dinos*'un gövdesi, kesintisiz fakat iki ayrı sahneden oluşan bir frizle süslüdür.

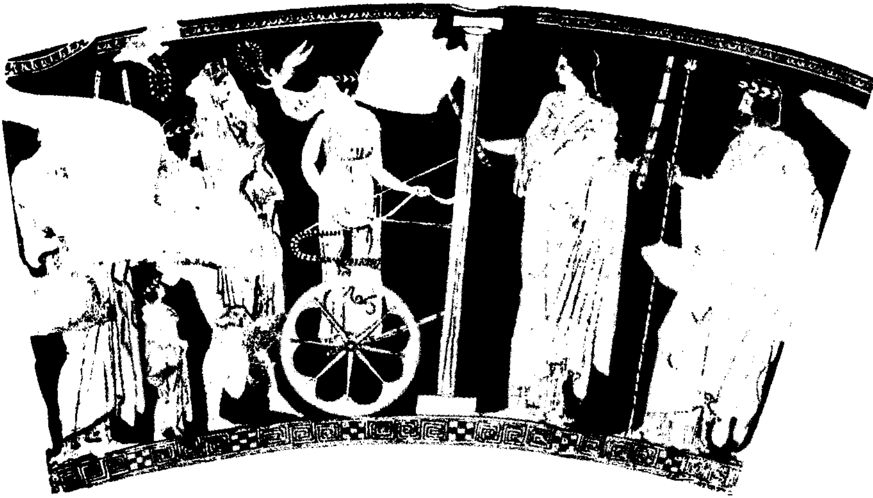




6. Üstte – düğün arabası; altta – savaş arabası, *dinos*, 530 civarı. Salerno, Bölge Müzesi.

Sahnelerden biri, ön tarafında bir erkek bulunan bir arabadaki çifti canlandırır. Apollon ve Dionysos'la birlikte, meşale taşıyan bir kadın ile hediye taşıyan iki kadın arabaya eşlik eder. Bir çıkış ya da varış noktası gösterilmez. Tanrıların varlığı, yine Thetis ile Peleus'un düğününü hatırlatır; fakat hiçbir açık işaret ya da yazı böyle bir mitolojik okumanın zorunlu olduğunu göstermez. Diğer tarafta, başka bir araba oturan yaşlı bir adama doğru ilerler. Arabada iki savaşçı vardır; yan tarafındaysa başka savaşçılar, hem ağır silahlı piyadeler, hem okçular vardır. Ne var ki, tasvirin yapıldığı devirde, arabalar yeni evlenenleri ya da herhangi birini taşımak için de, birbirine yakın saf tutan piyadelerin yürüttüğü savaşlarda da kullanılmazdı. Arabalar sadece Olimpiyatlar gibi oyunlarda kullanılırdı. Sanatçı, büyük epik gelenekle bağlantılı eski usûl bir taşıt resmi çizmeyi tercih etmekle, eserine mitolojik bir boyut katmış; ayrıca, arabanın iki farklı kullanımını ilişkilendirmekle, evlilik ile savaş arasında bir paralellik kurmuştur: Tıpkı savaşın bir erkeğin alın yazısını temsil etmesi gibi, evlilik de kadının alın yazısını temsil ederdi.

Bir düğün arabasının yola çıkışı, Berlin Müzesi'ndeki bir *loutrophoros*'un üzerinde görülebilir (Resim 7).[8] *Loutrophoros*, gelinin *loutron* denen banyo suyunu taşımakta kullanılan uzun bir testiydi. Bu testinin dar ve uzun gövdesinin üzerinde bir düğün alayı resmedilmiştir. Sol tarafta, bir kulpun altında, çelenk takmış bir çocuk –muhtemelen *pais amphithales* ya da düğünlerde bulunması gereken fakat buraya kadar bakılan tasvirlerin hiçbirinde temsil edilmeyen, iki ebeveyni sağ bir çocuk–, meşaleci bir kadının önündedir. Ressam bize arabalı bir düğün alayı sunmayı tercih etmiş. Arabanın tekerleklerini ve şasesini görürüz; üzerinde



yüzünü kısmen çifte dönmüş bir arabacı durur. Defne tacı takan güvey gelinini kollarıyla kaldırmış ve arabaya çıkmak üzeredir. Gelin de, bir parçasını sol eliyle tuttuğu bir *chiton** giymiş ve çelenk takmıştır. Uçan, küçük bir Eros gelinin başı üzerinde bir çelenk (muhtemelen mersin ağacından) tutar; başka bir çelenk de damadın üzerinde asılıdır. Sağ kulpun altındaki bir sütun kompozisyonun bir mekânından diğerine geçişi gösterir. Bu grafik düzenek, bu tür kompozisyonlarda daha sık rastlanan kapı kullanımından daha az anlaşılırdır. Bununla birlikte, vazonun diğer tarafında iki figürü –kadın bir meşaleci ve elinde bir asa tutan sakallı bir erkek– resmetmeye yetecek genişlikte bir alan yaratır. Bu figürler kafilenin varış yerinde durduklarına göre, güveyin ebeveyni olabilirler ya da asa, belki de, bunların mitolojik figürler olarak görülmeleri gerektiğine işaret etmektedir.

Bu sütun, testinin bir tarafındaki kompozisyonu diğer taraftaki kompozisyondan

7. Gelini kaldırma, *loutrophoros*, 430 civarı. Berlin, Antikenmuseum (Furtwängler'de, Saburov Koleksiyonu, pl. 58).



* Antik Yunan'da erkeklerde dizlere, kadınlarda ayaklara kadar inen giysi. – ç.n.

koparmaz. Sağ tarafta kadın tarafından taşınan meşale, her iki taraftan da görünür. Arabaya koşulan atlarsa görünmez. Bu eksik grafik anlatım, ressamların gerektiğinde, sadece kompozisyonlarını anlaşılır kılmak için gerekli unsurları resme dahil ettiklerini gösterir. Ressamlar inandırıcı bir yanılsama yaratmaya ya da alanı homojen ve kesintisiz sunmaya çalışmazlardı. Bir tasvir, bir anlam taşıması istenen unsurlardan oluşan bir kolajdı. Burada araba tekerleği ile sütun bir taşınma anlamı vermeye yeter. Çiftin hareketine dikkat edin: Damat gelini kaldırır. Bu sakin kaçışta inisiyatifi ele alır. Göreceğimiz gibi bu, bir kız kaçırma değil, bilekteki ele benzer bir sahiplenmenin üstlenilmesiydi. Yorum gerektiren başka bir yenilik daha vardır: Eros'un varlığı. İnce, kanatlı bir yaratık olan Attika Eros'u, Roma sanatının tanıttığı gibi şişko bir melek değil, bir delikanlıydı. Daha sonra Eros hakkında başka şeyler söyleyeceğim. Şimdilik, Eros'un gelinin başına yapraktan bir taç koyarak güzelliğine güzellik katmakla meşgul olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Bu figür, izleyicinin dikkatini tasvir içindeki bakışların buluşmasına da çeker. Bütün gözler profili yarı örtük olan gelinin üzerindedir. Ne var ki tasvir, tören alayı, kabul ve duvağı kaldırma sırasına uymaz. Burada geline sahip olma, tanrıların, aracıları Eros vasıtasıyla meşruluğunu bizzat garanti ettikleri bir gösteri olarak kurulmuştur.



8. Düğün hediyesi, *lebes gamikos*, 450 civarı. Kopenhag, Ulusal Müze.

Çiçekler, Eros ve Nike

Görmüş olduğumuz gibi, bir vazonun biçiminin, ikonografisi üzerinde güçlü bir etkisi vardı. Parfüm ve mücevher saklamakta kullanılan *pyxis*'e ve gusül suyunu taşımakta kullanılan *loutrophoros*'a ek olarak, *lebes gamikos* ya da nikâh kazanı yüksek bir



kaide üzerine oturtulmuştur ve sadece düğün ritüelinin bir parçası olarak kullanılıyor gibi görünmektedir. Bu, Londra *pyxis*'inin üzerinde görülebildiği gibi, geline verilen hediyelerden biriydi. Şimdi Kopenhag'da sergilenmekte olan bu kazanlardan biri (Resim 8), bir düğün alayını değil, gelinin merkezi figür olduğu bir kompozisyonu gösteren bir resimle bezenmiştir.[9]

Gelin dizlerinin üzerinde bir *lebes gamikos* tutar; bu kuşkusuz yeni bir hediyedir. Yukarısında bir *sakkos*, yani başlık asılıdır. Bir kadın, geline başka şeyler verir: Dörtgen olan nesne bir *alabastron*'dur (parfüm kavanozu); bir kaide üzerine oturtulan diğeri ise bir *pyxis*'e benzer. Gelinin arkasında başka bir kadın, yukarı doğru kalkık elinde bir çiçek tutar; fakat resim silinmiştir. Bu kadın ile gelinin arasında, büyük ve oldukça stilize bir çiçekli süsleme, tomurcuklanan bir palmiyeyle son bulur. Bu tür çiçek motifleri, genellikle, kabın kulp ve boyun gibi daha az önemli alanlarıyla sınırlanırdı. Ne var ki, burada-



ki resim çiçeklerin ve parfümlerin düğün törenindeki rolünü gösterir. Bu özel kap üzerindeki çiçekli süsleme, orantısız ölçüde büyüktür ve görsel olarak yersizdir. Tasvirin estetik işlevine vurgu, kadınlar ile çiçekler arasındaki muhtemel bir bağlantıyı gösterir. Tomurcuk, bazı bilim insanlarının ileri sürdüğü gibi, sadece penisle ilgili bir simge değil, bitkiler âlemindeki büyümenin, çiçek açıp koku salmaya hazır bitkilerin simgesidir.

Kazanın arkası, meşale taşıyan bir kadın ile elinde asa tutan bir kadını –yine muhtemelen düğün töreninin tanrısal bir tanığı– canlandırır. Kulpların altında, ön yüzdekine benzer çiçek motifleri vardır. Bunların hemen yanında, yatay bir şekilde geline doğru uçan ve yine meşale taşıyan kanatlı iki dişi görülür. Bu soyut figürler, herhalde Nike'lerdir. Nike adı, çoğunlukla Zafer olarak tercüme edilir; fakat evlilik ikonografisinde bu tür figürler sık sık yer alır; o halde Nike, sadece askeri anlamda zafer olarak yorumlanamaz. Buradaki varlığı, daha çok tanrısal onayı, daha doğrusu olumlu bir sonucun onaylanmasını gösterir gibidir. Görmüş olduğumuz gibi, evlilik ile savaş arasında muhtemel bir



paralellik vardır. Her ikisinde de Nike olumlu bir sonucu, tanrıların arzuladığı başarılı bir sonucu temsil eder.

Ressam, alçak kaideli küçük bir *lebes gamikos*'un ve bunun kapağına iliştirilmiş bir *alabastron*'un üzerinde (Resim 9) düğün ikonografisini minimuma indirmiştir.[10] Yöntemi açıktır. Resim, sadece uçar halde iki kanatlı figürden oluşur: Nike ve Eros. Birbirlerine doğru uçarken, mevcut olmamasına rağmen kabın biçimiyle ima edilen bir imgeyi biçimlendirirler: Gelini. Kanatlı figürler, iyice açılmış kollarında iri tomurcuklarla bezenmiş, zar zor seçilen dallar tutarlar. Son olarak, her figür iki sütunla çerçevelenir – bu, daha önce baktığımız kompozisyonların mekânsal yapısını hatırlatır. Böylece öteki kompozisyonlarda ikincil önemde olan süs öğeleri ve alegorik figürler, burada, evliliğin temel değerlerini –doğurganlık (çiçeklerle ve çelenklerle belirtilir); taşınma (sütunlarla ve başarı ve icrayı temsil eden Nike'yle belirtilir); zarafet ve güzelliği (Eros tarafından simgelenir)– simgeleyen ideogramlar olarak birinci sıraya yükseltilmiştir.

9. Nike ve Eros, *lebes gamikos*, 430 civarı. Kopenhag, Ulusal Müze.





10. Mitik evlilikler, *epinetron*, 420 civarı. Atina, Ulusal Müze. Ayrıntılar karşı sayfada.

Evlilik Paradigması

Daha karmaşık bir nesne (Resim 10) evlilik tahayyülüne ek bir ışık tutar.[11] Söz konusu nesne bir kap değil, dokumacılıkta kullanılan *epinetron* adlı toprak bir araçtır. Bir eşi Atina'da bulunan parça üzerindeki bir ayrıntıdan öğrendiğimiz kadarıyla, *epinetron*, bir kadının dizine ve baldırına uyacak şekildeydi ve bezemesiz kısmı ip sarmak için kullanılırdı. Bu, kadınların rutin ev işlerinde kullandıkları yararlı bir nesneydi. Söz konusu *epinetron*, Erythrai'deki bir lahitte bulunmuştur ve kalitesi, bir sergi nesnesi olup muhtemelen hiç kullanılmadığını göstermektedir. Üç dekoratif sahne mitolojik evlilikleri resmeder. Bir uçta, Thetis bir denizatına dönüşürken Peleus'un onun bileğini yakaladığı anı tasvir eden dairesel bir frizle çevrelenmiş bir kadın büstü yer alır. Elinde asasıyla Nereus sağ tarafta dururken, Thetis'in kız kardeşleri dehşet içinde babalarına doğru kaçarlar. Diğer iki sahne, *epinetron*'un uzun kenarlarını süsler: Hiçbirinde yetişkin bir erkek tasviri yoktur. Birinci sahne (Resim 10a), muhtemelen, Ares ile Aphrodite'nin kızı Harmonia'nın Thebai Kralı Kadmos'la evlilik hazırlıklarını temsil eder.[12] Yazılar, sol tarafta, oğlu Eros'un önünde oturmuş Aphrodite'yi ve iki yanında Peitho (İkna) ile Kore (Genç Kız) bulunan yine oturur haldeki Harmonia'yı gösterir. Gelin, Himeros'a (Arzu) dönmüş olan Hebe'ye (Gençlik) bakmak için sağ tarafına dönmüş-

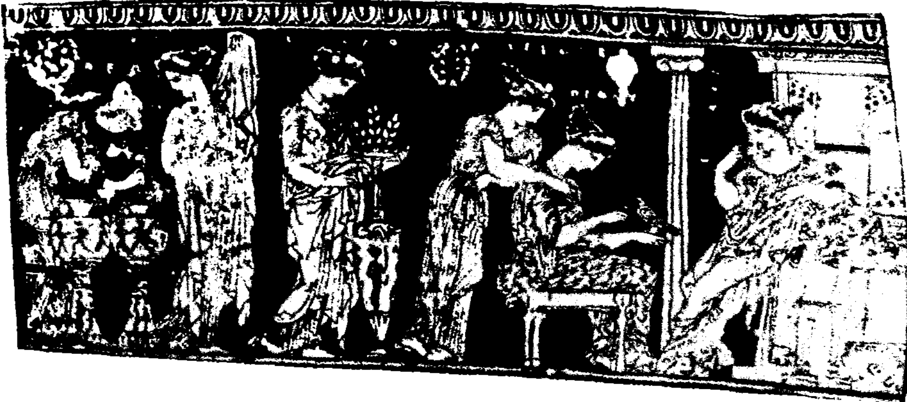


10a.

tür. Oturmakta olan Himeros elinde bir mücevher kutusu tutar ve Hebe'ye bir parfüm şişesi sunar. Bu figürler evlilik değerlerinin alegorik ve mitik simgeleridir: Sadece İkna, Gençlik ve Uyum'un değil, Eros ve ikizi Arzu'nun da. Aphrodite hem gelinin annesidir hem de ayartma, güzellik ve cinsel arzu konularında yargı yetkisine sahip tanrıça. Onun uzmanlık alanı, Hera'nın yönettiği evliliğin ev içi yanı değil, çekicilik, lütuf ve güzellikle ilgili her şeydir, dişi olan ve süslenme ve güzel kokulu parfümlerle bağlantılı olan her şey.

İkinci yanal tasvir (Resim 10b), kocasının yerine Hades'e gitmeye razı olan Tesalya Kralı Admetos'un örnek eşi Alkestis'e ayrılmıştır. Ne var ki, bu resimdeki hiçbir şey

10b.



Hades'e gitme olayını ima etmez. Kompozisyonun sağ tarafında Alkestis, evin geri kalan kısmına açılan bir kapının önünde duran gelin yatağına yaslanmıştır. Odanın sınırları bir sütunla belirtilmiştir. Alkestis'in yüzü, adları yazıyla belirtilen beş kadına dönüktür. Elinde kuş bulunan Hippolyte, Asterope'nin önüne oturmuştur. Sol tarafta Theo ile başka bir kadın geline verilecek vazolara –iki *lebetes gamikoi* ve bir *loutrophoros*– çiçek yerleştirirler. Onların arasında, üç Lütuf'tan biri olan Kharis elbisesinin bir bölümünü yukarı kaldırır. Kompozisyonda iki taç ile bir ayna da yer alır. Görünüşe göre burada resmedilen an, *epaulia* yani düğünün ertesi günü hediye verme anıdır. Artık evin sahibesi olan Alkestis yeni yatak odasında gösterilir.

İlahi gelin Thetis'in kaçırılmasıyla ilgili tasvir, sadece kadınları canlandıran iki sahneyle –biri düğün hazırlıkları sahnesi, diğeri kabul sahnesi– karşıtlık oluşturur. Bu iki sahnede tören alayı yoktur, sadece kendi aralarında kadınlar vardır. Karakterlerin seçimi rasgele değildir: Alkestis ölesiye sadık, örnek eştir; Harmonia ise ikisi de yılana dönüşünceye kadar kocası Kadmos'un peşinden gitmiştir. O halde karşımızdaki nesne, kadın imgeleriyle, mitik evlilik modelleriyle ve evlilik erdeminin alegorileriyle bezenmiş bir iplik sarma aygıtıdır. Erkek değerler dişi figürlerle gösterilmiş ve bir ev aletini süslemek için kullanılmıştır.

Aphrodite'nin Bahçesinde

MÖ beşinci yüzyılın ikinci yarısında, Yunan tahayyülündeki dişi kişileştirmelerinin çeşitliliği arttı. Özellikle ressam Meidias'ın okulunda, Aphrodite ve arkadaşlarıyla ilgili bir dizi temsil ortaya çıktı. Bu eserlerde cisimleştirilen değerler tek başına evlilikten çok, tan-

rıçayla ve onun güçleriyle bağlantılı olmalarına rağmen, çözümlemiş olduğumuz değerlere benziyorlardı. Muhtemelen parfüm kavanozu olarak kullanılan kesif bezemeli bir *lekythos*'un üzerinde (Resim 11) tanrıça, omzuna konmuş olan Eros'a yüzü dönük olarak oturmuştur.[13] Her iki yanında, saç stilleriyle birbirinden ayırt edilen ve yazılarla adları belirtilmiş beş kadın vardır: Soldan sağa doğru, elinde bir çiçek ve bir kolye tutan Kleopatra'yı (Soylu Ecdat); Paideia'ya (Oyunlar) yaslanmış olan yine kolyeli Eunomia'yı (Uyumlu Düzen); bir adak sepetini süsleyen Peitho'yu (İkna) ve meyve toplayan Eudaimonia'yı (Mutluluk) görürüz. Tasvir, meyve ve mücevherlerle doludur; fakat, Peitho bir tür ritüel hazırlığıyla meşgul gibi görünse de, başka suretle hareket belirtilmemiştir. Beş kadının hepsi Aphrodite'ye dönüktür ve gözleri Eros'un üzerindedir. Tasvir bir tür cenneti, beş kadının, mutlu aşkın patronu Aphrodite'nin çeşitli erdemlerini simgelediği bir huzur bahçesini çağrıştırır gibidir.

Ressamı Aphrodite'yi bu şekilde sunmaya yönelten estetik değerlerin izi, daha ön-





11. Aphrodite'nin bahçesinde, *lekythos*, 410 civarı. Londra, British Museum (Furtwängler Reichhold'ta, pl. 78).



12. Güzel gelin, kaymaktaşı vazo, 470 civarı. Paris, Bibliothèque Nationale.

ceki bir döneme, dişi alegorilerinin ortaya çıkışının öncesine kadar geri götürülebilir. Çelenkler, çiçekler, süs eşyaları ve Eros'un düğün kafilesine katılımı, gelin portrelerini süslemek için kullanılan düzeneklerdi. Gelinin kocasının ve ailesinin önünde duvağını açması, düğün ritüelindeki en önemli anlardan biriydi. Evlilik estetiğinin altında düğün tahayyülü yatardı. Bunun iyi bir örneği, MÖ 470 civarından kalma bir *alabastron*'dur (Resim 12).[14] Bu eser, elinde çiçekten bir çelenkle oturan genç bir kadını gösterir. Üzerine resmin yapıldığı *alabastron*'a (parfüm

kavanozu) benzer başka bir *alabastron* tutan küçük bir kız, arkadan yaklaşır. Çiçekler ve parfüm, elbette, süslenmenin klasik simgeleriydi. Yüzü, oturan kadına dönük sakalsız bir erkek, yurttaşlığın simgesi bir değneğe yaslanmış durur. Sağ elinde, kadına sunduğu bir kuşak tutar. Figürler tanımlanır: Değneğin üzerinde, *Timodemos kalos* (Timodemos yakışıklıdır) sözcükleri yazılıdır. Kadının iş sepetinin üzerinde, *he numphe kale* (gelin güzeldir) sözcükleri vardır. Erkeğe adıyla hitap edilirken, kadının sıfatla anılıyor olmasına dikkat edin. Asimetri bu tasviri bir tür paradigma haline getirir. Süslenmekle meşgul olan geline, düğün ritüelinde can alıcı rol oynayan bir kuşak verilir. Ayakta duran erkek, oturan kadının görüntüsüne hâkimdir: Sanatçı bizlere, bir kadını güzel bir gelin haline getiren şeyin bir anlatımını vermiştir.

Ritüeller

Bazıları özel, bazıları kamusal, bazıları da münhasıran dişil başka ritüeller de tasvir biçiminde kaydedilirdi.

Cenaze Töreni Ritüelleri

Cenaze töreni ritüelleriyle ilgili bezemelerin, düğün bezemeleriyle bazı ortak özellikleri vardır. Üzerinde bezeme yapılan vazonun biçimi, tasarımı büyük ölçüde etkilerdi ve figürlerin kompozisyona yerleştirilmesine özel dikkat gösterilirdi. Cenaze ritüellerinde kadınların çok kesin bir yeri vardı; erkek ve dişi roller açıkça belirtilirdi.

Cenaze Törenleri. Cenaze töreninin bazı aşamaları temsil edilmezdi. Ölünün kefenlenişi asla gösterilmezdi ve tabuta konan ya da gömülen ölülerle ilgili çok az tasvir var-

dır. Ressamlar vazo bezemeciliğinin ilk günlerinden itibaren, cenaze töreninin iki yönü üzerinde karar kılmış gibi görünüyorlar: *Prothesis* ya da ölünün gömülmeye hazırlaması ve *ekphora* ya da ölünün mezarlığa götürülüşü. Bu çok eski ikonografik motiflerin geçmişi, ressamların geometrik stili terk edip figüratif stile yöneldikleri zamana kadar geri götürülebilir.[15] MÖ sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren seramik tasvirler, hayvanları, kuşları, atları, geyikleri ve en başta cenaze törenleri olmak üzere, insanların çeşitli faaliyetlerini tasvir eder. Üzerine tasvir yapılan nesneler, mezarın yerini belirtmek için mezar taşı olarak kullanılan büyük vazolardı – amforalar, *krater*'ler ve testiler. Demek ki, Attik tahayyül, ölülerin ya da daha doğrusu cenaze töreni ritüellerinin, ölülerin onuruna yapılan objelerin üzerinde temsiliyle başlamıştır. Kutlanan şey ölünün anısından çok, yaşayanların dindarlığıydı.

Bu ilkel kompozisyon biçimleri, arkaik ve klasik dönemlerde varlığını korumuştur. 490 civarına tarihlenen ve üzerinde kırmızı figürler bulunan büyük bir *loutrophoros* (Resim 13), boyun, gövde ve kaide kısmında birbirini tamamlayan üç sahneyi canlandırır.[16] Aynı tasvir, boynun her iki tarafında tekrarlanır ve iki kadını gösterir; kadınlardan biri, üzerinde tasvir yapılana benzer bir *loutrophoros* taşımaktadır. İçindeki su ölüyü gömmeye hazırlamakta kullanılacaktır. (Benzer –fakat farklı ikonografili– bir kap gelin banyosuyla bağlantılıydı). Diğer kadın, kederinden saçlarını yolmaktadır. Vazonun kaidesi bir dizi atlı erkeği betimler; muhtemelen ölünün ya da cenaze alayındakilerin sosyal statüsünün bir simgesidir. Son olarak, vazonun gövdesi bir yatağa yatırılmış ölüyü betimler (Resim 13a). Ölünün sadece, bir yastıkla desteklenmiş başı görünür. Çene bir tür bantla bağlanmış, bedenin geri kalan kıs-

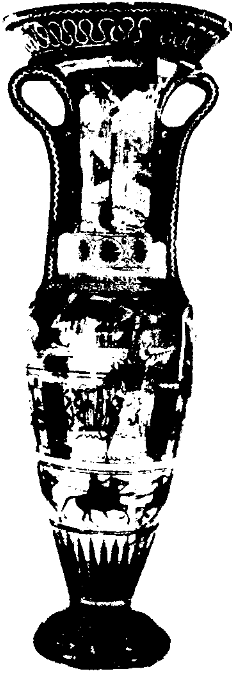
mı, örtüye sarılmıştır. Dört kadın yatağın etrafına dizilmiştir. Birisi, sahnenin odak noktası gibi görünen ölünün başını tutarken,



13. Ölüleri selamlama, *loutrophoros* ve boyun kısmının ayrıntısı, 490 civarı. Paris, Louvre.



13a. Gövdenin ayrıntısı.



diğer üçü üzüntülerinden saçlarını yolmaktadır. Vazonun gövdesinin diğer tarafında, yatağın ucunda beş erkek toplanmıştır (Resim 13). Sağdaki ikisi yatağa arkalarını dönmüş ve başını bir delikanlının çektiği yeni gelenleri selamlamak için sağ kollarını kaldırmışlardır.

Aynı düzenleme, biraz daha erken bir döneme ait başka bir tasvirde de görülebilir (Resim 14).[17] Bu, bir *pinak*, yani üzerine lahte tutturulacak şekilde delikler açılan toprak bir levhadır. Bu özel örnek üzerindeki tasvir hasar görmüş olmasına rağmen, daha iyi korunmuş diğer levhalarla karşılaştırarak yapıldığında nasıl göründüğünden emin olabiliriz. Bu levha, karakterleri tanıtan yazılarından ötürü ilginçtir. Ölen kişi başı bir yastığa dayanıp yatağa yatırılmıştır. Yatağın etrafın-

da ikisi genç, yedi kadın vardır. Yazı, ölü erkeğin başına dokunmakta olan kadını *meter*, yani anne olarak tanıtır. Onun önünde *adelphe*, yani kız kardeş vardır. Yatağın başucunda yüzü anneye dönük olan *thethe*, yani ninedir, sağ uçtaki ise *thethis*, yani teyze. Sol tarafta annenin arkasındaki *thethis prospater*, yani haladır. Sol tarafta başka bir hala, dönmüş ölüye bakmaktadır. Biri hariç, bütün kadınlar ölüye bakmaktadır; keder içinde saçlarını tutmakta ve öteki tasvirlerin üzerindeki yazılardan bildiğimiz gibi, "*Oimoi*" ("Eyvah!") diye haykırmaktadırlar. Bir önceki vazoda olduğu gibi (Resim 13), kadınların tutumu, sol tarafta resmedilen erkeklerinkiyle çarpıcı bir karşıtlık içindedir. Yatağın ayakucunda duran ve diğerlerini selamlamak için dönen beyaz sakallı erkek, *pater*, yani baba olarak tanıtılır. Eve ya da yatak odasına giriş bir sütunla gösterilmiştir ve baba, diğer erkekleri karşılamak üzere orada durmaktadır. Diğer erkeklerden biri *adelphos*, yani merhumun kardeşi, diğeri bir çocuktur.

İşte en genel biçimiyle akrabalık sistemi. Bu örnekte ölü genç bir erkektir; ebeveynlerin cenazede bulunması, sahnenin dramını artırır ve alışılmamış yazıların nedeni bu olabilir. Erkekler ile kadınlar sadece açıkça ayrı roller oynamakla kalmaz, aynı zamanda fark-

14. Merhum akrabalarıyla, bir *pinax*'tan alınma, 500 civarı. Paris, Louvre.



lı davranışlar takınır ve odanın ayrı yerlerini işgal ederler. Bizzat ölü odasının içinde, kederden acı çeken kadınlar erkeğin ölümüne yanarlar. Girişte ise erkekler ölünün toplum tarafından kabul gördüğünün işareti olarak son saygılarını sunmaktadırlar. Cenaze töreninin bu ev içi ve ailesel aşamasında, kadınlar ölüye en yakın özel mekânı işgal ederken, erkekler ötekileri onurlandırmak için dışarıdan gelirler.

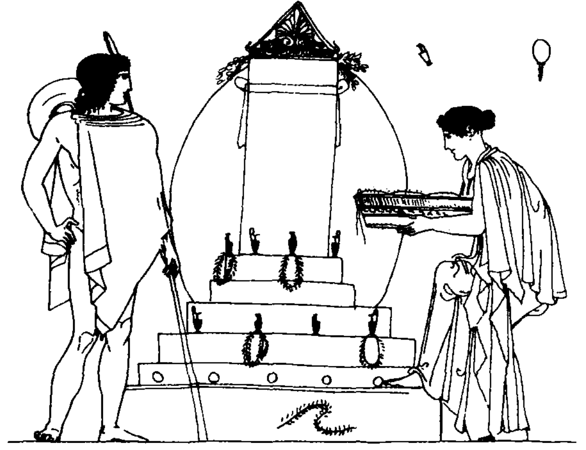
Diğer cenaze levhaları da cenaze töreni ritüelinin benzer yönlerini gösterir. Bunlar, bazen, yan yana lahte tutturulmak üzere dizi şeklinde üretilirdi. Berlin Müzesi'ndeki bir levha, MÖ 540 civarına tarihlenir (Resim 15).[18] Ne yazık ki, en az on beş parçalı bir dizinin parçasıdır. Levha, beşi yüzleri birbirine dönük oturmuş, üçü ayakta sekiz kadından oluşan bir grubu betimler. Bu, bir *prothesis* sahnesi değildir. Ceset ya da yatak görünmez ve kadınlar ellerini kollarını sallamak yerine ağırbaşlı ve düşünceli dururlar. Ortada duran kadın sağındaki arkadaşına bir bebek uzatmakta; soldakiyse keten bir bezi yukarı kaldırmaktadır. Önde ortada oturan örtülü bir kadın diğerlerinden ayrı durur. Yasının simgesi olarak, sağ eliyle bir tutam saçı çenesinin yanında tutmaktadır. Onun karşısında, görünüşe göre diğerlerinden daha genç ve saç stiliyle farklı başka bir kadın vardır. Bu tasvirin cenaze töreniyle ilgili işlevi dikkate alınırsa, bu kadınların artık kendi sorumlulukları altında olan bebeğin annesinin yasını tutuyor olmaları muhtemeldir. Kadınlar arasında çok az yaş farkı vardır; Attika vazo resimleri, erkeklerin yaşını kadınların yaşından daha dikkatli bir şekilde gösterirdi. Erkekler sakallı, sakalsız, ak sakallı ya da kel olurdu ve bu göstergeler, sivil yaşamda, özellikle de savaşta büyük önem taşıyan yaş gruplarıyla bağıntılıydı. Diğer yandan kadınlar yaşsız resmedilirlerdi. Sadece statüle-



ri, evli olup olmadıkları önemliydi. Berlin levhası ender rastlanan bir istisnadır. Belki de, çocuğu akraba kadınlara emanet edilen genç bir kadının ölümünü betimlemektedir; eğer öyleyse, ön plandaki iki figür ölen kadının annesi ve kız kardeşi olabilir.

15. Yas tutan kadınlar, *pinak*, 540 civarı. Berlin, Pergamonmuseum (Antike Denkmäler'de, pl. 9).

Mezar Hediyeleri. Cenaze töreniyle ilgili birçok tasvir cenaze töreni ritüelinin başka bir yönüne ayrılmıştı: Ölenin cesediyle birlikte mezara hediye koyma pratiği. Görünüşe göre bu, öncelikle kadınlara özgü bir işlevdi. Birçok vazo mezar taşlarının önüne çelenkler, şeritler ya da parfüm kavanozları koyan kadınları gösterir. Bu eşyalar, büyük, altı düz sepetler içinde mezar yerine taşınırdı. Bazı resimler mezar yerini ziyarete hazırlanan kadınları gösterir. Bu kadınların kesin statülerini, efendi mi, uşak mı, anne mi kız mı olduklarını söylemek her zaman kolay değildir. Bu



16. Mezar adakları, bir *lekythos*'a dayanarak çizilmiştir, 450 civarı. Atina, Ulusal Müze.

tür tasvirler, genellikle mezar hediyesi olarak sunulan parfüm kavanozlarının üzerinde görünür: Biçim ile bezeme yakından bağlantılıydı ve ritüel, kendi protokolünün bir temsilini de içerirdi.

Bugün Atina'da sergilenmekte olan bir *lekythos* (Resim 16), elinde sepetle etrafı bir şeritle sarılı bir mezar taşına yaklaşan bir kadını gösterir.[19] Mezar taşının tabanındaki basamaklara ibrikler ve çelenkler serpiştirilmiş. Sol tarafta kadına dönmüş hareketlerini izleyen kişi, tunik giymiş mızraklı bir delikanlıdır. Diğer vazolarla karşılaştırıldığında, bu figürün erkek bir ziyaretçiyi değil, bizzat ölümü temsil ettiği görülür. Mezar taşı mezar alanını belirtir ve ölünün anısını muhafaza eder. Burası, yaşayanlar ile ölülerin karşılaştıkları ve kadınların ölmüşlerine hediye sunup anısına saygı göstermeye geldikleri yerdir. Vazonun üzerindeki mezar taşı sadece ölmüş kişiyi simgelemez, ölenin tasvirini, anısını onurlandırmaya gelen kadınların tasviriyle de ilişkilendirir.

Savaşçının Dönüşü. Başka bir önemli ikonografik kategori de, silah arkadaşı tarafından eve taşınan ölü savaşçı tasvirlerinden oluşur. Bazı durumlarda, bir yazı, Aias tara-

fından eve taşınan ölü Akhilleus'u tanıtır; fakat figürler genellikle isimsizdir. Bazen ilave figürler de vardır: Başka savaşçılar, yaşlı erkekler, kadınlar. Burada, bazen *prothesis* sahnelerinde ölü yatağının etrafında yas tutan kadınlar gibi ellerini kollarını sallayan kadınların askerleri selamladığı tasvirlerle özel olarak ilgileniyorum. Bu tasvirler, Atina askeri pratiğinden bildiklerimizle çelişir. Normalde ölüler, savaş alanında bir araya toplanır ve orada yakılırdı; sadece külleri kente getirilirdi. Ne var ki, ikonografi fiili pratiğe değil, epik edebiyata gönderme yapardı. Epik edebiyatta, ölüler genelde teker teker alınıp götürülür. Demek ki, ölenler kahraman olarak resmediliyor ve ölümleri, ailenin sinesinde özel kedere vesile oluyordu.

Bir Tarquinia amforası (Resim 17) bu açıdan yorumlanabilir.[20] Kompozisyonun merkezinde öne doğru eğilmiş bir asker, bacakları sallanan cansız bir yoldaşını sırtında taşır. Asker ayrıca iki mızrak ve bir aslan ile bir yılanın tasvirleriyle bezeli büyük bir çentikli kalkan da taşımaktadır. İkilinin her iki yanında, biri hızlı adımlarla yürüyen, diğeri elleri başında –karakteristik ağıt yakma ve yas tutma hareketi– iki kadın vardır. Cenaze ri-





17. Ölünün dönüşü, amfora, 520 civarı. Tarquinia, Arkeoloji Müzesi.

tüeli ikonografisi, burada askeri bir bağlama yerleştirilmiştir. Ressamlar, elbette, epik şiirde ortaya konduğu şekliyle savaş ideolojisinden de etkileniyorlardı.

Demek ki, cenaze töreni tahayyülünde kadınların önemli bir yeri vardı. *Prothesis* sahnelerinde, ölene en yakın yerde gösterilirlerdi. Ölen kişiye hediyelerin verilişini tasvir eden sahnelerde, erkeklerden daha sık belirirlerdi. Tartışmasız erkek alanı olan savaşta bile, kadınlar, evde ölü kahramanın cesedini karşılarken gösterilirlerdi. Fakat kadınların tek askeri işlevi yas tutmak değildi.

Gidiş Sahneleri

Biraz önce tarif edilen tasvir dizisi, kadınları, özellikle savaşçıya silah sunmayı ve savaşçının savaşa gidişini gösteren sahnelerde savaşçılarla ilişki içinde betimleyen daha büyük bir diziye aittir. Savaş sadece bir erkek işi değildi. Bütün kenti, erkeklerin yanı sıra kadınları da ilgilendiriyordu.

Silah Kuşanan Savaşçılar. Savaşçılar, çoğunlukla savaştan önce silah kuşanırken betimlenirdi. Asker, genellikle göğüs zırhını önceden ve *greave* olarak bilinen zırhlı bir dizliği bağlarken gösterilir. Her erkeğin kalkanı yanındakinin kalkanını kısmen kapatacak ve böylece sağlam bir duvar oluşturacak şekilde birbirine yakın saflar halinde ilerleyen zırhlı ya da piyade askerlerin giysisi bir miğfer, kılıç, mızrak ve yuvarlak kalkanla tamamlanırdı. Ne var ki, ressamlar, bu falanjı resmetmekten ziyade, tek tek savaşçıları savaşa hazırlanırken betimlemeyi tercih etmişler. Bu sahnelerde kadınlar, yazılı kaynakların gösterdiğinden daha önemli bir yer işgal ederler. Birçok tasvirde, zırhlı askerin karşısında bir kadın durur ve mızrağını, kalkanını ya da miğferini tutar. Örneğin, Münih'teki bir amforanın üzerinde (Resim 18), genç bir

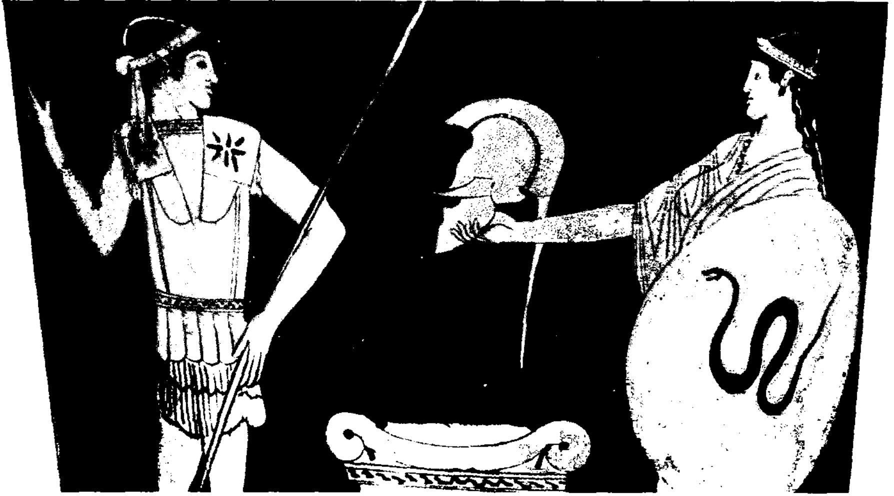


savaşçı dizliğini bağlarken, bir kadın ona bir mızrak ve kalkan uzatır.[21] Her birinin yanında, yola çıkmaya hazır birer zırhlı asker daha vardır.

18. Silah kuşanan savaşçı, amfora, 520 civarı. Münih, Antikensammlung und Glyptothek.

Bazı resimlerde, zırhlı asker silahlarını kuşanırken, başka figürler onun etrafını sarar: Örneğin, daha önemsiz bir kategoriye ait savaşçılar olan okçular ya da savaşamayacak kadar yaşlı erkekler. Demek ki, savaşa gidenler –zırhlı piyadeler ve okçular– ile evde kalanlar –kadınlar ve yaşlı erkekler– arasında bir karşıtlık vardı. Peki, savaşa hazırlanan zırhlı piyadeye yardım eden bu kadın kimdi – annesi mi, yoksa karısı mı? Dişi figürün yaşını belirten ikonografik işaretlerin yokluğunda bundan emin olamayız.

Ölü kahramanın dönüşü gibi, bu silah kuşanma sahnelerinin de mitolojik bir kaynağı vardı: Thetis'in oğlu Akhilleus'a silah kuşandırdığı bölüm. Bu, kadınların rolünün kente as-





19. Bir sunakta dua, amfora, 530 civarı. Roma, Villa Giulia.



ker sağlamak olduğu düşüncesine uygun bir şekilde, oğlunu silahlandıran bir anne olarak yorumlanabilir. Fakat annesi tanrı olduğu için, Akhilleus'unki özel bir durumdur. Troyalı kahraman Hektor'la ilgili ikonografi daha karmaşıktır. En eski tasvirlerde, ebeveynleriyle birlikte görünür: Hekabe ona miğferini verirken, Priamos seyreder. Demek ki, anne oğlunu gerçekten de silahlandırıyor. Ne var ki, daha sonraki bir vazoda, silahlı Hektor, Priamos'a doğru döner. Sol tarafta bir kadın, son libasyon* için ona bir *phiale* yani düz bir kupa uzatır. Yazıya göre kadının adı Andromakhe'dir. Bu nedenle iki tasvirdeki figürler farklıdır.[22] Andromakhe, Hekabe'nin yerini almıştır. Fakat eylem de değişmiştir: Önceki tasvirde bir anne oğlunu silahlandırırken, daha sonrakinde bir eş, kocasına libasyon hazırlar. Tasvirler arasındaki karşıtlık, kadının rolünün muğlaklığını, bu temsillerin oldukça kodlanmış mahiyetini –bu nedenle, bazen ev içi bir sunağın dahil edilmesiyle belirginleştirilen bir ritüel niteliği kazanırlar– gösterir.

Villa Giulia'daki bir amforanın üzerinde (Resim 19), elinde mızrak ve kalkan tutan sakallı bir zırhlı piyade, duaya başlamak için *onaxs*, yani rabbim, sözcüğünü dillendirirken, bir bitkiyi adak olarak sunağın üzerine koyar.[23] Resimdeki bir yazı bize, bu askerin, Adrastos'un arkadaşı ve Thebai'ye karşı Yediler'den biri olan Hippomedon olduğunu söyler. Hippomedon'un karşısında, elinde bir miğfer ve şerit tutan Polycaste adlı (başka herhangi bir bağlamdan bilinmeyen bir isim) bir kadın vardır. Dua ve adak, Thebai destanını anıştıran bu sahneye güçlü bir dinsel renk katar. Birkaç onyıl sonra yapılmış bir tasvir (Resim 20) benzer bir kompozisyon ser-

20. Sunakta silah kuşanma, *krater*, 450 civarı. Baltimore, Walters Art Gallery. Sanat Galerisi. Ayrıntılar karşı sayfada.

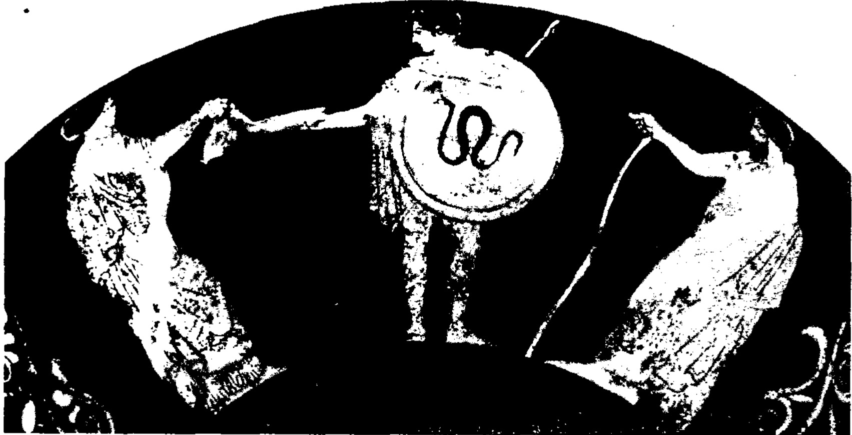


* Antik Yunan'da bir ibadet şekli olarak tanrıların onuruna şarap içme ve içilen şarabın bir kısmını yere dökme. – ç.n.

giler: Genç bir savaşçı miğferini ve kalkanını, bunları bir sunağın üzerinden kendisine uzatan bir kadının elinden alır.[24]

Her zaman bireysel olan bu gidiş sahneleri, savaşın kolektif doğasıyla karşıtlık oluşturur. Silahlar savaşçıya verilirken, kadınlar ev içinde görünürler. Bu tasvirler, kahramanlık değerlerini ve mitik paradigmaları, *oikos*, yani aileyle bağlantılı vurgulayan askeri bir ideolojiyi yüceltiyorlardı.

Libasyonlar. Daha sonra beşinci yüzyılda, Hektor örneğinde gördüğümüz gibi, tasvirleri yapanlar silah kuşandırma sahnelerinden uzaklaşıp gidiş libasyonu sahnelerine yöneldiler. Berlin'de bulunan bir kupa (Resim 21), mızraklı ve kalkanlı, sakalsız bir delikanlıyı canlandırır.[25] Sağ tarafta muhtemelen zırhlı piyadenin babası olan sakallı, yaşlı bir erkek, bir değneğe yaslanmış ileri doğru bakmaktadır; yaşlı adam savaşa gitmeyecek olanları temsil eder. Sol tarafta bir kadın, genç erkeğin elinde tuttuğu *phiale*'ye testiden şarap döker. Bu libasyon sahnelerinde, kadınlar sık sık ritüel şarap dökme rolünü oynardı. Libasyon kısa, fakat anlamlı bir an, bir dönüm noktasını belirten bir olaydı; bazen tek başına, bazen karmaşık bir ritüel dizisinin parça-



21. Gidiş ve libasyon, kupa, 430 civarı. Berlin, Antikenmuseum.



22. Göğüs zırhını taşıyan kadın, *lekythos*, 460 civarı. Palermo, Arkeoloji Müzesi.

sı olarak sunulurdu. Bu bakımdan, Katolik ritüeldeki haç işaretiyle karşılaştırılabilir: İkisi de, mekânsal-zamansal işaretleyicilerdir. Ne var ki, libasyon bireysel bir edim değil, bir alışverişti. Gidiş ya da dönüş anlarında, törene

katılanlar arasında ve her katılımcı ile tanrılar arasında var olan bağları vurgulamaya hizmet ederdi. Kadınların, bu askeri bağlamda bu muhakkak yardımcı, fakat yine de temel rolü oynamaları dikkate değerdir.

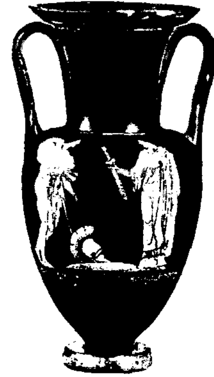
Kadınların savaşçının silahlarıyla ilişkilendirilmesi o kadar güçlüydü ki, açıkça dillendirilmek yerine sadece ima edilebilirdi. Palermo'daki bir *lekythos*'un üzerinde (Resim 22), göğüs zırhı taşıyan bir kadın tek başına görünür.[26] Bu yalnız tasvir, daha ayrıntılı bir kompozisyonun parçası olmalıdır. Belki kadın, Akhilleus'u silahlandırırken Thetis'e eşlik eden Nereus kızlarından biridir, belki de bir savaşçıya silah getiren başka bir kadındır.

Münih'te bulunan bir amfora (Resim 23), bu tasvirin, elinde bir *chiton* tutan silahsız bir delikanlının değneğe yaslandığı bir varyantını verir.[27] Şapkası başının arkasına itilidir ve yüzü, kendisine kılıç sunan bir kadına dönüktür. İkisinin arasında, yerde, gencin giysileriyle çarpıcı bir karşıtlık oluşturan bir miğfer ile kalkan durur. Bu resim silah kuşanmaktan çok, delikanlılıktan zırhlı piyadeliğe bir statü değişimini, kadının temel bir rol oynadığı bir değişimi gösterir.

Nihayet son bir varyantı (Resim 24) ele alalım.[28] Bu benzersiz tasvir, savaş tanrıçası ve kentin koruyucusu Athena'yı da içeren bir kompozisyonda libasyon ile silahlanmayı ilişkilendirir. Sol tarafta kadın, libasyon testisini ve kupasını elinde tutar. Kadın ile tanrıça arasında, yerdeki kalkanın üzerinde bir miğfer durur. İki yorum mümkündür. Silahlar Athena'ya ait olabilir ve libasyon ona yöneliktir. Ya da silahlar orada olmayan veyahut ölmüş bir savaşçıya aittir ve libasyon ona yöneliktir. Her iki durumda da burada savaş, biri ölümlü diğeri tanrısal olan iki dişi figürle çağrıştırılır. Bu tasvirin üzerinde yer aldığı kabın, kompozisyondakine benzer bir testi olduğuna dikkat edin.

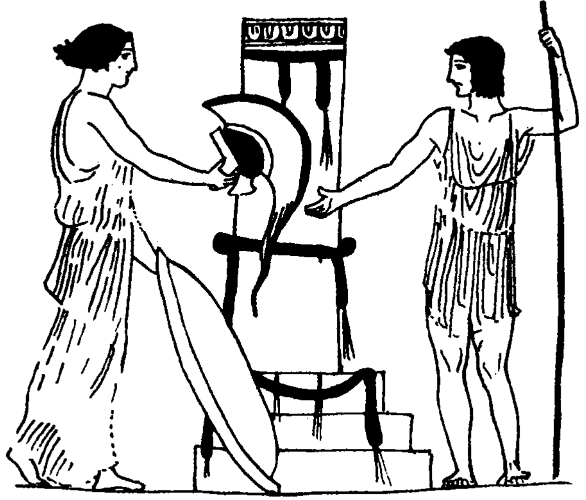


23. Gencin silah kuşanması, amfora, 440 civarı. Münih, Antikensammlung und Glyptothek.





24. Athena'nın huzurunda libasyon, *oinochoe*, 460 civarı. Ferrara, Arkeoloji Müzesi (Aurigemma'da, Spina, pl. 162).

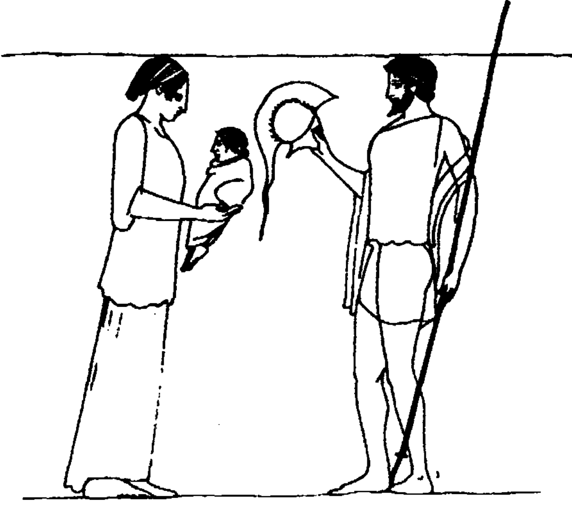


25. Bir mezar taşında savaşçının silah kuşanması, bir *lekythos*'a dayanarak çizilmiştir, 450 civarı. Atina, Ulusal Müze.

Silah kuşanma ve cenaze ritüeli temaları, şimdi Atina'da bulunan bir *lekythos*'un üzerinde bir araya gelir (Resim 25).[29] Tasvirin merkezinde, şeritlerle süslenmiş basamaklı bir mezar taşı durur. Sol tarafta bir kadın kalkanı elinde tutarken, kısa bir tunik giymiş mızraklı bir delikanlıya miğfer uzatır. Bu, bir mezarlıkta silah kuşanma sahnesi değil, iki farklı mekân tipinin kolajıdır: Savaşçının savaşa gitmeden önce silahlarını aldığı ev ve yaşayanların ölüleri onurlandırmaya geldiği mezarlık. Her ikisinde de kadının rolü temeldir.

Yatak ve Savaş

Berlin Müzesi'ndeki bir *lekythos* (Resim 26), erkek ile dişi arasında bir paralellik kurar.[30] Bu benzersiz gidiş sahnesi iki şekilde yorumlanabilir. Ayakta duran kadın kucağında kundaklanmış bir bebek tutar. Karşısında sağ elinde miğfer tutan mızraklı bir erkek vardır. Bu alışılmamış aile portresi –baba, anne ve bebek– elbette, *İlyada*'da Hektor ile Andromakhe arasındaki ünlü veda sahnesini hatırlatır. Fakat gerçekten de model bu idiyse,



26. Savaşçının gidişi, bir *lekythos*'a dayanarak çizilmiştir, 450 civarı. Berlin, Antikenmuseum.

metinde yer alan birçok ayrıntı burada atlanmıştır. Üstelik, herhangi bir mitolojik referans olmadan, sahne, erkek ile dişi arasında bir karşılaştırma olarak yorumlanabilir. Erkeğin uzmanlık alanı savaştır, kadınınki çocuk büyütmek. Daha önce hem düğün arabasına, hem savaş arabasına yer verilen tasvirlerde benzer bir paralellikle karşılaştık (Resim 6). Böyle bir tasvir cenaze töreniyle ilgili bir vazonun üzerinde yer alsaydı, her zaman var olan eşanlı ölüm ihtimalini akla getirirdi: Erkeğin savaşta, kadının çocuk doğururken ölmesi.[31]

Aias tarafından taşınan Akhilleus, oğluna silah getiren Thetis, Andromakhe'ye elveda diyen Hektor – bütün bu epizodlar, kadınlar *oikos*'un, yani ailenin ve evin sürekliliğini sağlamak üzere evde kalırken, savaşa giden isimsiz askerlerin tasvirlerine dönüştürülebilir. Kadınlar, sırası geldiğinde savaşçı olacak çocukların anneleri olarak resmedilirler; bu durum, zırhlı piyadeleri kentin savunucusu sayan eril ideolojiyi yansıtır.

Attika vazolarında annelikle ilgili sahnelere ender olarak rastlanır. Daha çok, MÖ



27. Anne ve çocuk: Alkmaion ve Eriphyle, bir testiye dayanarak çizilmiştir, 440 civarı. Berlin, Antikenmuseum.

beşinci yüzyıl sonunda ve dördüncü yüzyıl boyunca dikilen mezar taşları üzerinde görülür. Mezar taşları, ölülerin anısını onların ölümüne yas tutan yaşayanlar aracılığıyla yaşattıkları için, nispeten kişiseldir ve üzerlerine kazınan yazılar öleni ve akrabalarını tanıtır. Bazı mezar taşları çocuk doğururken ölen kadınlardan ya da evlenmeden ölen genç kızlardan söz eder. Vazoların üzerinde böyle bir şeye rastlanamaz. Bunların taşıdığı daha genel tasvirler belli bireyleri resmetmeyi değil, mitolojik modelleri ya da paradigmatik anları çağrıştırmayı amaçlıyordu.

Genellikle evlerin içine yerleştirilen, çocuklu anneleri gösteren çok az vazo tasviri vardır. Çocuklar, en çok, Anthesteria şenliğinde kullanılan küçük ritüel vazolarının üzerinde, oyun oynarken tasvir edilirlerdi.[32] Annelik, vazo ressamları için önemli bir konu değildi. Hephaistos'un savurduğu bir baltanın Eileithyia ya da ebe tanrıçaların yardımıyla Zeus'un başını yarıp kızı Athena'nın tepeden tırnağa silahlı olarak dünyaya gelmesini sağladığı bir dizi tasvir hariç –normal çocuk doğurmayla karşılaştırıldığında tersine çevrilmiş etkileyici bir dizi– çocuk doğurma temsilleri bulunmamaktadır.[33] Çocuk doğurmak kadınların işiydi, gösteril-

mesi uygun değildi ya da biyolojik işlevlere fazla ilgi göstermeyen ressamları ilgilendirmiyordu. Oğlu Eros'u besleyen Aphrodite'yle ilgili birkaç sahne bulunmakla birlikte, emzirmek bile nadiren resmedilmiştir. Berlin'deki bir testi (Resim 27), ilk bakışta mutluymuş gibi algılanabilecek bir sahneyi betimler: Sol taraftaki sakallı erkek değneğine yaslanmış, kucağındaki çocuğu emziren bir kadını seyretmektedir.[34] Kadının ayaklarının dibinde iki horoz dövüşür. Sağ tarafta bir yün sepetinin yanında iplik eğiren bir kadın vardır. Bu, bir aile portresi gibi görünebilir: Ebeveynler, çocuk ve hizmetçi huzurlu bir uyum içinde birliktedirler. Fakat yazılar, tasvire, anlamını dönüştüren mitolojik bir tını verir. Baba Amphiaraos, anne Eriphyle, oğul Alkmaion'dur. Eşinin ihanet ettiği Argos Kralı Amphiaraos, Polyneikes'i Thebai tahtına geri getirmeye çalışırken ölür. Alkmaion, babasının öcünü almak için annesi tarafından öldürülecektir. Demek ki, bu tasvir, aile hayatının sıcaklığını göstermekten çok uzak, olan bir dizi dramatik olayı örtük bir şekilde ima eden trajik bir ironi taşır. Şimdi dövüşen horozların varlık nedenini anlayabiliriz: Bunlar Eteokles ile Polyneikes arasında kardeş katilliğiyle sonuçlanan anlaşmazlığın hatırlatıcısı ve aileleri ve kentleri bölen, *oikos*'un bağrındaki uyumsuzluk ve kıskançlığın simgesidir. Bütün tasvirler günlük yaşamın basit kopyaları değillerdir. Bu tür resmin anlamı, ancak mitolojik boyutu düşünülürse anlaşılabilir. Yine mitolojik olan ile gündelik olanın nasıl örtüştüğünü görüyoruz.

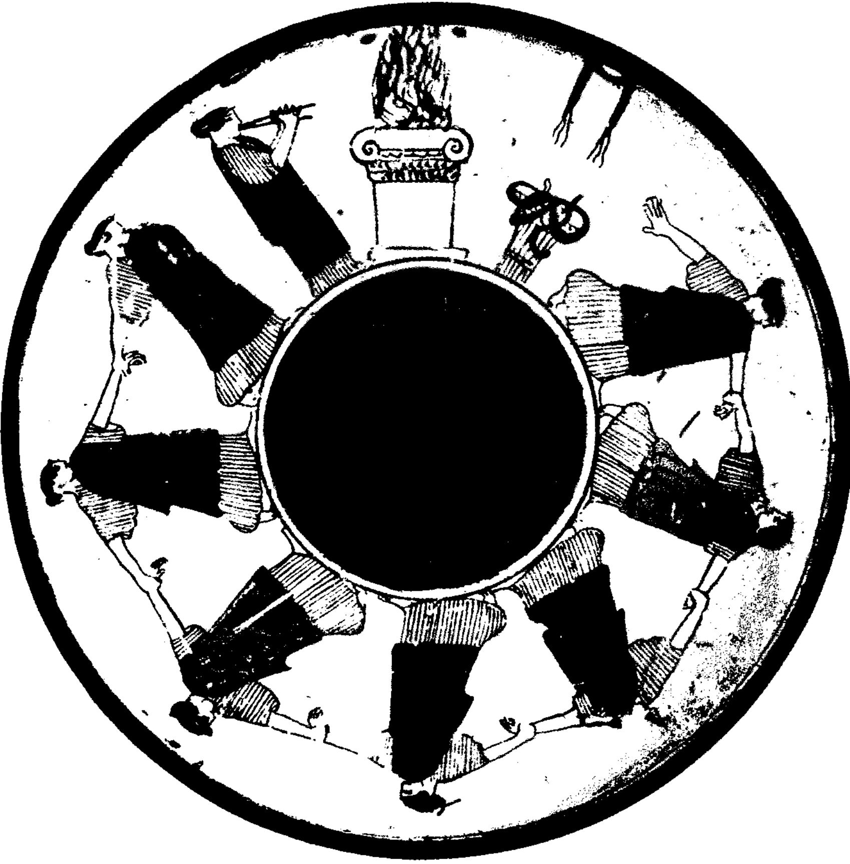
Kadın Ritüelleri

Daha küçük ve daha çeşitli bir vazo tasvirleri dizgisi, bir tanrı tasvirinin –heykel, portre ya da adak sunağı– huzurunda grup ritüelle-

rini betimler. Pek çok durumda bu tasvirleri, Attika takviminde yer alan çok sayıda şenlikten biriyle ilişkilendirmek zordur. Bu konuda din tarihçilerini bölen anlaşmazlıkları tekrarlamak yerine, özellikle sadece kadınların katıldığı ritüellerde kadınlara verilen role bakmak daha anlamlı olacaktır.

Korolar. Müzik ve dans Yunan dinsel hayatında önemli bir yer tutardı. Birçok şenlik, çeşitli biçimleri olan ve koro halinde söylenen ilahilerle tanrıları onurlandırırdı. Hemen hemen tüm Yunan lirik şiiri, bu ilahilerle bağlantılıydı. Bugün ritim, müzik ya da koreografiden emin olmak zordur; fakat koroların icraatlarıyla ilgili bazı tasvirler bugüne kadar gelmiştir. Pek çok koro sadece kadınlardan oluşurdu: Bugüne kadar gelen yüz kadar tasvirden yaklaşık sekseni, kadınlardan ya da kızlardan oluşan koroları betimler.

Şu anda Boston'da Güzel Sanatlar Müzesi'nde bulunan tasvir (Resim 28) iyi bir örnektir.[35] Bu tür kaplar genellikle libasyon için kullanılır ve biçim, iç yüzeye resmedilen sahneye dini bir boyut katar: Aydınlatılmış bir sunağın önünde duran bir kadın müzisyen *aulos,* yani kamış flüt çalmaktadır. Alevler, bir adak töreninin yapılmakta olduğunu gösterir. *Kalathos,* yani üzerinden şeritler sarkan sepet, sunağın sağ tarafında yerde durur. Kadınların kullandığı bir araç olan sepet, tanrılara adağı ve kadın işini simgeler. Sepetin yukarısında teşhir için asılmış başka bir şerit vardır: Bu şerit, hem bir adak hem de süstür, başka bağlamlarda gerçekleşen kutsamanın bir simgesidir. Bu adakların kime sunulduğu belirtilmemiştir. Ressam tanrısal figürü değil, ritüel edimi ifadelendirmeye çalışıyordu. Bu tasvir ilahi bir niyetle değil, kadın dansına hayranlığın takdiri olarak kullanılırdı. El ele tutuşmuş yedi kadından oluşan bir koro, kabın etrafını sarar. Kabın yuvarlak yüzeyi, sunağın et-



28. Kadınlar korosu, *phiale,* 460 civarı. Boston, Güzel Sanatlar Müzesi.

rafındaki mekân konusunda bir duygu verir. Kompozisyon, Yunanlıların *choros* kelimesi için önerdikleri üçlü etimolojiyi yansıtır. Dilbilimciler bu etimolojinin geçerliliğinden kuşku duyabilir; fakat bu, *choros*'u önce *chairein*, yani neşelenmek fiiliyle; ikinci olarak *chôros*, yani dairesel mekânla ve üçüncü olarak da *cheir*, yani elle ilişkilendiren Yunanlılar için psikolojik olarak anlamlıydı. O halde karşımızda, el ele tutuşarak halka olmuş, dans eden kadınların neşeli bir şöleni var.

Kurban. Bomos ya da sunak, çoğunlukla ritüelin odak noktası olarak betimlenirdi. Kanlı kurban tasvirlerinde kadınlar, içinde ateşe atılacak tohumların, kurbanlık hayvana bağlanacak şeritlerin ve hayvanın boğazı-



29. Bir kurban sepeti taşıyan kadın, *lekythos*, 480 civarı. Paris, Louvre.

nı kesmek için kullanılacak bıçağın durduğu kurban sepeti *canoun*'un taşıyıcıları olarak temsil edilirdi. Sepet sazdan örülüydü ve üç tane çıkıntısı vardı. Bu tür sepetleri taşıyan kadınları resmeden pek çok tasvir vardır.

Bugün Louvre'da bulunan bir *lekythos* (Resim 29), biraz önce tarif edilen tipte bir sepet taşıyarak sunağa yaklaşan bir kadını betimler.[36] Arkasındaki sütun, sahnenin mabedin dışında gerçekleştiğini gösterir. Kadının



30. Adonis'in bahçeleri, *lekythos*, 390 civarı. Karlsruhe, Badisches Landsmuseum.

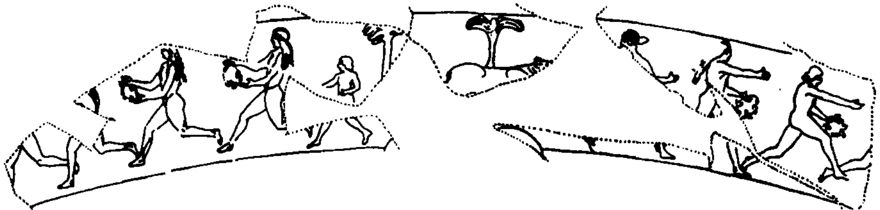
ritüeldeki yerini gösteren minimalist bir resim-yazıya benzeyen bu kompozisyonda başka ayrıntı yoktur.

Adonia. Diğer tasvirler kadınların dini rolü konusunda daha açıktır. İlginç bir dizi, oldukça geç bir tarihe, beşinci yüzyılın ikinci yarısına aittir. Bu tasvirlerde betimlenen ritüelin, sadece kadınlara ait bir şenlik olan Adonia'ya özgü olduğu açıkça saptanabilir. Şimdi Karlsruhe'de bulunan bir *lekythos*

(Resim 30), ortadaki bir merdivenin, ilk basamağına oturmuş bir kadın ile ona bakan iki kadını gösterir.[37] Sağda kanatlı bir Eros, içinde taze yeşil sürgünler bulunan kırık bir amforayı baş aşağı tutar. Yerde ters çevrilmiş başka bir kırık amfora durur; sol taraftaysa, bitkilerle dolu bir saksı görürüz. Tasvir edilen an, ayinde, içinde "Adonis'in bahçeleri" denen kısa ömürlü çiçeklerle dolu kapların çatılara taşınacağı şenlik anıdır. Bu uygulama, yakışıklı Adonis'in zamansız ölümünün anısına Aphrodite'nin başlattığı var sayılan bir Doğu ritüelinin parçasıydı. Bu tikel kompozisyonda, merdivene çıkan kadın Eros'tan yardım alan bir Atinalı ya da oğlunun eşliğindeki, Aphrodite'nin kendisi olabilir. Bu, hiçbir şekilde bir tarımsal bereket ritüeli değil, Demeter şenliklerinin bir tersimesidir. Körpe yeşil sürgünler, çok geçmeden yaz sıcağında meyve vermeden kuruyacaktır. Alışılmış tarımsal referanslar yoktur. Adonis'in bahçeleri toprağa değil, kırık kaplara dikilmiştir. Bahçede değil, çatıda yetişirler. Adonis'in zamansız ölümü, kahramanın can vermesinin metaforu olarak işlev gören çiçeklerle kutlanır. Kesinlikle kadınlara özgüymüş gibi görünen bu ritüel, sık sık Aphrodite ile Eros arasındaki bağlantıyı vurgulayan tasvirlerle parfüm kavanozlarının üzerine resmedilirdi. Ressamların şenlik yorumları, Aristophanes'in kadın düşmanı görüşüyle karşılaştırıldığında, kesinlikle pastoral kalıyordu.

Dişi Ayılar. Başka bir tasvir dizisi de,

31. Genç dişi ayılar, Brauron'daki Artemis mabedinden *krater*'lere dayanarak çizilmiştir.



Brauron'daki Artemis kültünden kaynaklanır.[38] Tasvirler (Resim 31), tapınağındaki tanrıçaya adak olarak sunulan küçük *krater*'lerin üzerinde bulunur ve sunağın etrafında bir ayı dansı yapan ya da yapmaya hazırlanan genç kızları resmeder. Her tasvir farklıdır. Diziyi, çok fazla boşluk olduğu için bir bütün olarak çözümlemek zordur; fakat ikonografi yine, üzerinde yer aldığı nesnenin işleviyle yakından bağlantılıdır: Tüm tasvirler, her yıl Brauronia şenliğinde Artemis onuruna yapılan ritüel ayı dansıyla ilgilidir.

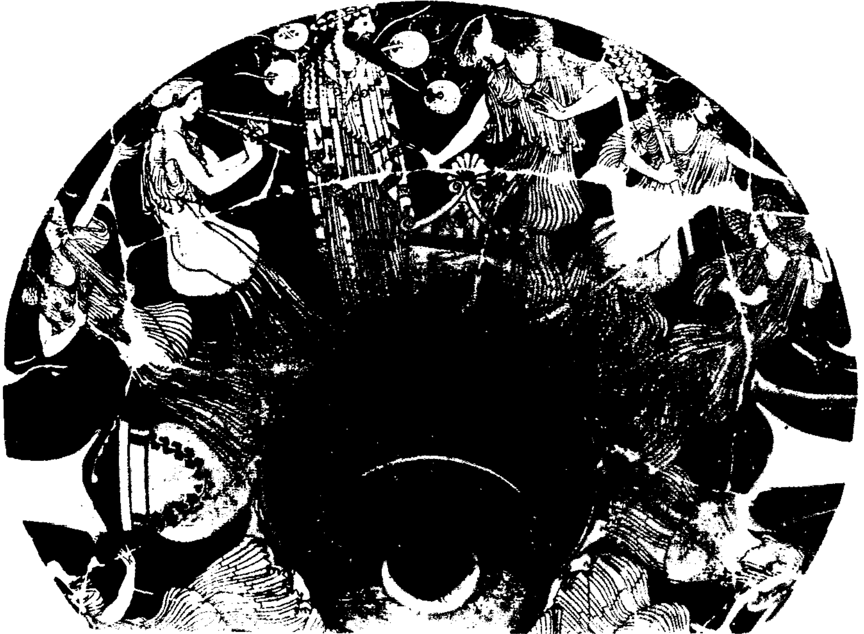
Dionysosçu Ritüeller. Yetmiş küsur resim, Dionysos'un heykeli huzurunda dans eden ya da şarap ikram eden kadınları tasvir eder. Bilim çevreleri, söz konusu ayinin Lenaea ayini mi, yoksa Anthesteria ayini mi olduğundan emin değildir. Sorunun çözümü için gerekli ayrıntılar kayıptır; fakat resimlerin bazı özellikleri, taşıdıkları ritüel boyutunu kanıtlar. Tüm kompozisyonların odağında, Dionysos'un (bazen bir sepet içinde alana taşınan) bir maskından oluşan büzgülü bir örtüyle sarılı ve sarmaşıklarla süslü bir direğe tutturulmuş bir portre yer alır. Mask hemen her zaman cepheden gösterilir ve izleyicinin bakışını tasvirin merkezine çeker. Profilden göründüğünde ise bazen iki tane olur. Portrenin önüne çoğunlukla bir masa yerleştirilir ve masanın üzerine *stamnoi*'ler, yani şarabı sulandırmakta kullanılan kaplar konulur. Ayine katılanların tümü kadındır.



Bu dizideki en ünlü tasvir, bugün Berlin'de bulunan bir kupanın üzerinde yer alır (Resim 32).[39] Dionysos'un maskı profilden gösterilir, dallarla çevrilidir ve direk, zengin işlemeli bir kumaşla sarılıdır. Heykelin önünde ve sağda, yandan görülen ve kanla lekeli bir sunak vardır; sunak oturur konumdaki birinin küçük, boyalı bir tasviriyle süslüdür. Bu grubun (heykel ve sunak) solunda bir kadın *aulos* çalar. Çılgınca melodiyle dans eden bir düzine kadın, kupanın etrafını saran bir çember oluşturur. Saçları dağınık her dansçı, Boston vazosunda olduğu gibi devam eden bir hareketin parçası olmaktan çok, kendine ait bir döngüye kapılır. Her dansçının sırayla yüz yüze geldiği Dionysos maskının etrafında dans etmek, Dionysos ayininin can alıcı bir bileşeni gibidir.

Daha yaygın bir tasvir, şarap dağıtan, sulandıran ve içen kadınları betimler. Villa Giulia'daki bir *stamnos*'un üzerinde (Resim 33) Dionysos'un bir portresine de rastla-

32. Dionysos sütununun etrafında dans, kupa, 490 civarı. Berlin, Antikenmuseum.





33. Dionysos'un bakışları altında, *stamnos*, 460 civarı. Roma, Villa Giulia.

rız.[40] Bu defa mask cepheden görünür ve kompozisyonun merkezini işgal eder. Direğe bir tunik giydirilip, sarmaşık sardırılmıştır ve tuniğin omuzlarına yuvarlak çörekler asılmıştır. Ön planda bir masanın üzerine, yuvarlak somunlar ve tasvirin yapıldığı *stamnos*'a benzer iki *stamnoi* konulmuştur. Solda bir kadın bu kaplardan birinden içki kupasına şarap boşaltırken; sağda başka bir kadın, bir tür şarap kadehi olan bir *skyphos* tutar. Kadınlar temkinli ve vakurdur; giysileri dikkatle düzenlenmiş ve saçları düzgün bir şekilde taranmıştır. Her şeyin sükûnete ve kontrole işaret ettiği bu resimde, kendin-

den geçişin hiçbir işareti yoktur: Uygun oranda sulandırılmış şarap bu kadınların aklını başında tutar.

Burada sunulan Dionysos imgesi, onun en dizginlenmiş haline tekabül eder ve onu, Atina düzeniyle en bütünleşmiş halde gösterir. Bu, Thebai masallarında, özellikle de inançsızlığından ötürü Dionysos tarafından, annesi Agaue'nin öldürücü çılgınlığı serbest bırakılarak cezalandırılan Kral Pentheus'un hikâyesinde rastlanan tasvirle çarpıcı bir karşıtlık içindedir. Euripides'in *Bakkhalar*'ı, bizi, şarap üzerindeki hâkimiyetin bu düzenli, disiplinli tasvirinden epey uzaklaştırır. Burada da, üzerine tasvir yapılan vazo, resimde temsil edilmiştir. Bu dönüşlü temsil tipi, dişil bir ritüelin eril bir versiyonunu sunmaktadır: Atina kadınları, en korkutucusundan Mainadlar* olarak resmedilirler.

Mainadcılığın daha şiddetli ve tehditkâr versiyonlarıyla biraz sonra karşılaşacağız. Burada bir önceki tasviri, bir karikatür gibi görünen şeyle (Resim 34) karşılaştıracağım.[41] Küçük bir *skyphos*'un üzerinde görünen söz konusu tasvir, Dionysosçu ritüelin öğelerini alaya alır. Vazonun iki yüzü eşzamanlı olarak düşünülmelidir. Bir taraf, kaba, tuhaf ve bozuk şekilli dişi bir cüceyi gösterir. Yapraklı bir taç dışında çıplak olan cüce, bir *skyphos*'u dudaklarına doğru götürür. Bu, ikram etmek üzere şarap sulandıran soylu bir hanımefendi değil, şarabı sulandırmadan ve paylaşmadan tek başına içen vahşi bir barbardır. Vazonun diğer tarafında, aslında tepesinde bir göz, dibinde kanatlar bulunan kalkık bir penis olan bir direk görüyoruz. Bu da, tıpkı Dionysos'un sütunu gibi sarmaşıklarla sarılıdır. Burada tanrı bir mask de-

* Şarap Tanrısı Dionysos'un buyruğunda olan ve kendinden geçmiş kadınları simgeleyen perilere verilen ad. – ç.n.



34. Dionysosçu parodi, *skyphos*, 440 civarı. Münih, Antikensammlung und Glyptothek.



ğil, canlı bir penistir. Çağrıştırılan şey bakışın büyüsü değil, Tanrı Dionysos'un hükmettiği cinsel enerjidir. Penis şeklindeki direğin tepesine yerleştirilmiş üç çıkıntılı adak sepeti sahnenin ritüel boyutunu simgeler. Heykelin önüne, üzerinde yine tasvirin yapıldığı kaba benzer bir *skyphos* bulunan bir masa yerleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle, *stamnoi* dizisinde kullanılanlara benzer bir kompozisyon burada edepsiz bir ayyaşı göstermek üzere kullanılmıştır. Önceki tasvirin bu

parodisinde, kadın, Aristophanes'in komedilerinde de sık sık olduğu gibi, sarhoş olarak resmedilmiştir.

Buraya kadar tartışılan çeşitli ritüel tasvirleri, kadınları ya ölen birinin cesedi ya da bir tanrının sureti etrafında birlikte hareket eden bir grup olarak resmeder. Kamusal olan ile özel olan arasındaki alışılmış karşıtlık, bu tasvirlerde her zaman geçerli değildir. Savaşçılar aile üyeleriyle birlikte gösterilirler, fakat zırhlı piyade silahlanmış kentin yerini tutar. Diğer taraftan, libasyon ya da bir adak sepetinin taşınması, kamusal bir ritüelin öğeleri, kentin tanrılara sunduğu kanlı bir kurban ya da sanatçıların mahiyetini tam olarak belirtmedikleri özel edimler olarak yorumlanabilir.

Mekânlar

Nil sakinlerinin Yunanlılardan ne kadar farklı olduğunu anlatırken Herodotos şunları yazıyordu: "Tarzları ve âdetleriyle Mısırlılar, insanoğlunun alışılmış uygulamalarını tersine çevirmiş gibiler. Örneğin, kadınlar pazara gidip ticaretle meşgul olurken, erkekler evde kalıp bez dokurlar"* (II, 35). Yunanlı tarihçiye bu dünya, tepetaklak görünüyordu. Kamusal alanda ticaret yapan kadınlar ve evde dokuma yapan erkekler düşüncesi, akıl almaz bir şeydi. Yunanlılara göre kadınlar için ideal olanın evde, yani *oikia*'da, adının da gösterdiği gibi kadınlar için ayrılan kısım olan *gynaikeion*'da (harem) kalmak olduğunu bu pasaj kanıtlar, başka metinler de bunu teyit eder. Çok az erkek evin *gynaikeion* bölümüne girebilirdi ve ba-

* Krş. Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev.: Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 100. – ç.n.

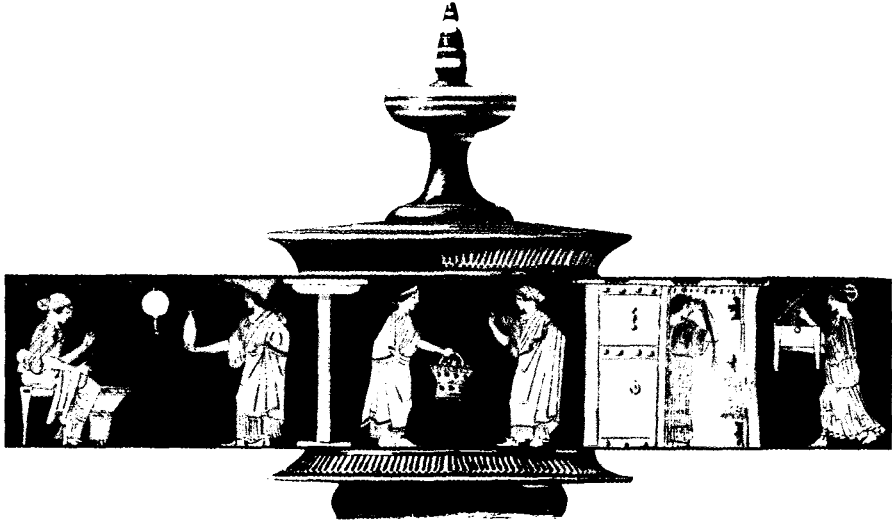
zı zina davalarındaki ifadelere göre karar verilecek olursa, evin kadınları –eş, kız çocuklar, hizmetçiler ve bazen öteki kadın akrabalar– işlerini orada yapar ve nadiren dışarı çıkarlardı. Kadınlar küçük çocukları büyütür ve kendi aralarında çalışarak, ip eğirip bez dokurlardı.

Vazo resimlerinde rastlanan tasvir ise bir bakıma farklıdır. Yunanistan'da ve özel olarak Atina'da kadınların statüsüyle ilgili bilimsel tartışmalarda en tartışmalı konulardan biri, kadınların kapatılması olmuştur. Bu kapatma kadınları korumak için miydi, yoksa bizim kendi önyargılarımızla görme eğiliminde olduğumuz gibi, özerkliklerine getirilmiş bir sınırlama mıydı? Soru kötü sorulmuştur; çünkü bizim kategorilerimizi Yunanlılara dayatır. Vazo resimleri buna yeni bir ışık tutabilir; gerçi ressamların, mekânı Atinalı erkek kategorilerin uygun biçimde yorumladıklarını da akıldan çıkarmamak gerekir.

İki Model

Herodotos'un içerisi-dışarısı karşıtlığı, kabaca dişi ile erkek arasındaki karşıtlığa tekabül eder. Ziyafetler hariç, Attika vazo resimlerindeki iç mekân sahne, kadınları içerir. *Gynaikeion*'daki kadınlarla ilgili önemli bir tasvir dizisi vardır. Bunların birçoğu *pyxis*'lerin üzerindedir ve genellikle açık ya da aralık bırakılmış bir kapı içerirler.

Mücevher kutusu olarak kullanılan ve şu anda Londra'da bulunan bir *pyxis*'in üzerinde (Resim 35), bir iç mekânda ikişer kişilik grup halinde toplanmış altı kadının portresini görürüz.[42] Hemen hepsinin mitolojik adları vardır. Solda Helena bir sepetin önünde oturmuş yumak sarmaktadır. Ona dönük olan Klytaimestra kaymaktaşından bir parfüm kavanozunu elinde tutar. Aralarında



35. *Gynaikeion*'da, *pyxis*, 460 civarı. Londra, British Museum (Furtwängler Reichhold'de, pl. 57).

bir ayna durur ve bir sütun, onları bir sonraki çiftten –kıyafetini düzelten Kassandra ve ona bir sepet uzatan kadın– ayırır. Sağda Danae sandıktan bir taç alır ve açık kapıya doğru ilerler; açık kapıdan, başına bir şerit sarmakta olan İphigeneia'yı görürüz. Bu mücevher kutusu üzerinde açık olan ile kapalı olanın tasvirleri arasındaki etkileşime dikkat edin. Kutunun kapağının açılması bir kolyeyi açığa çıkarır ve kapıda gördüğümüz giyinen bir kadındır. Ayna, kaymaktaşı kolye, şerit, hatta Kassandra'nın hareketi, hepsi dişil güzellik, giyinme ve süslenme ikonografisinin öğeleridir. Figürlere iliştirilen mitolojik adlar, özgül herhangi bir mite tekabül etmeyip gündelik hayatı aydınlatmaktan değil, kadının mekânına şiirsel bir boyut vermekten oluşan ressamın estetik niyetini kuvvetlendirir. Figürlere iliştirilen adlar, başka bir bezeme türüdür.

Bunu, stil bakımından çok benzer olmasına rağmen bir dış mekânı betimleyen başka bir *pyxis*'le (Resim 36) karşılaştıralım.[43] Solda yandan bir çeşme görüyoruz. Hippolyte testisinin doluşunu seyrederken, bir arkadaşı sırasını bekliyor. Sağda, kolları havada Mapsaura kıvrılan bir yılanın koruduğu bir



36. Çeşmede, *pyxis*, 460 civarı. Londra, British Museum (Furtwängler Reichhold'de, pl. 57).

ağaca doğru telaşla ilerlerken, Thetis meyve topluyor. Yılan tarafından korunan ağaç, Herakles'in altın elmaları bulduğu farz edilen ünlü Hesperidler bahçesini anımsatır. Ne var ki, bu tasvirde kahraman görünmemektedir; sahne dışarıda kurulmuştur ve sadece kadınlar ve yaptıkları (meyve toplamak ve su taşımak) gösterilmektedir. Ressam mitolojik anıştırmayı kahramanca bir başarıyı yeniden anlatmak için değil, siyah figür dönemine kadar geri götürülebilen iki temayı –meyve bahçesi ve çeşme– birleştiren bir sahneye mitik bir boyut katmak için kullanmaktadır.

Bu iki kap, kadının iç mekân işleri ile dış mekân işleri arasında, başka bir deyişle özel *oikos* mekânı ile kamusal meyve bahçesi ve çeşme mekânı arasında bir paralellik kurar. Böylece dişi ile erkek arasındaki ayrım, içerisi ile dışarısı arasındaki ayrımla tam olarak çakışmaz.

Çeşmeler

Vazo ressamları tarafından görüldüğü şekliyle dişil dünya *gynaikeion*'la sınırlı değildi. Sayısız tasvir, çeşme başındaki kadınları be-

timler; fakat yorumları oldukça çelişkilidir. Su taşırken gösterilen kadınların statüsü neydi? Özgür kadınların asla evden ayrılmadıkları hipotezinden, bu kadınların köle olmaları gerektiği sonucu çıkar. Fakat tasvirlerde bu sonucu destekleyecek çok az kanıt vardır. Hanımefendiyi hizmetçilerinden ya da özgür kadını köleden ayıran hiçbir grafik işaret yoktur. Sosyal statü, yaştan daha fazla temsil edilmez. Bu kuralın ender istisnalarından biri, bugün Louvre'da bulunan bir *hydria*'dır (Resim 37); burada benzer *hydria*'lar taşıyan (yine dikkat edin, bizzat kabın üzerinde kabın tasviri) üç kadın gösterilir.[44]

37. Çeşme başındaki dövmeli köle kadınlar, *hydria*, 470 civarı. Paris, Louvre.





38. Çeşme başında kadınlar, *hydria*, 530 civarı. Würzburg, Martin von Wagner Müzesi.

Kadınların saçları kısa ve küttür; kollarında ve bacaklarında dövmeler vardır – bu, kadınların Trakyalı köleler olduklarının işareti. Fakat bununla karşılaştırılabilir başka bir tasvir yoktur. Bu dizideki tasvirlerin çoğu, sık sık, sadece kadınların toplanma ve konuşma yeri olarak beliren çeşmenin etrafında olup bitenlerin kolektif mahiyetini vurgular. Örneğin, Würzburg'daki bir *hydria*'nın üzerinde (Resim 38), beş kadın toplanmıştır.[45] Biri testilerin dolmasını beklerken, diğerleri gelmekte ya da gitmekteler



39. Bir *louterion* yeri, *skyphos*, 470 civarı. Brüksel, Kraliyet Sanat ve Tarih Müzesi.

(dik tutulan kaplar muhtemelen doludur). Hareketlerinden, geçerken birbirleriyle konuştuklarını anlıyoruz. Dikey yazılar kadınların adlarını verir ve bu adlar, çeşitli çiçeklerin adlarını gösterir: Anthyle, Rhodon, Hegesila, Myrta ve Anthyla. *Kale* sıfatı, güzel demektir.

O halde burada çeşme, kent meydanının erkekler için temsil ettiği şeyin dişi eşdeğeri olarak resmedilmiştir. Burası, esas olarak kadınların görüldüğü kamusal bir yerdi (ya da ressamlar bizi buna inandırmaktadır). Bazı tasvirlerde, kadınlara bakmaya gelmiş erkekleri görürüz. Böylece tasvir, vazoya bakan izleyicinin erkek bakışını kompozisyonla bütünleştirir. Daha mitolojik bir türde, çeşmeler pusuların ve şiddetli karşılaşmaların gerçekleştiği yerler olarak da işlev görmüştür. Örneğin, Poseidon'un gafil avladığı Amymone'yi ya da kız kardeşini çeşmeye götüren ve orada Akhilleus'un saldırısına uğrayan Troyalı genç Prens Troilos'u görürüz.[46]



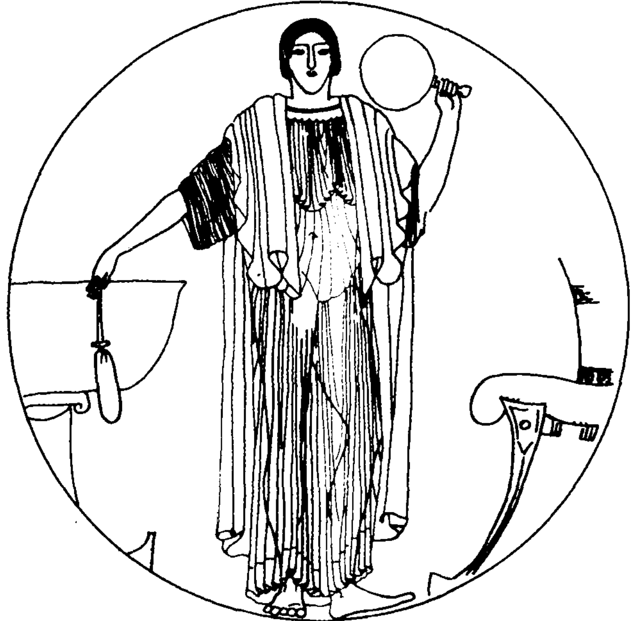
Temizlenme ve Louterion

Olağan yıkanma ve temizlenme için kullanılan taştan bir kurna olan *louterion*, tasvirlerde sık sık bir sosyal etkinlik merkezi olarak belirir. Bugün Brüksel'de bulunan bir *skyphos* (Resim 39) buna iyi bir örnektir.[47] Aynı kurna, kabın her iki tarafında da tasvir edilir. Bir tarafında iki çift kadın karşılaşır. Soldaki grup bir *louterion*'un etrafında toplanır. Bir kadın yukarı kalkık elinde çiçek tutarken, diğeri bir aynayı kaldırır. Kabın diğer tarafında iki çift erkek görürüz. *Louterion*'un arkasındaki ağaç, sahnenin dışarıda olduğunu gösterir. Bir sünger, bir törpü ve silindir şeklinde bir yağ kavanozundan oluşan bir temizlenme takımı dallara asılıdır. Bu araçlar *palaestra* denen spor salonunda idman yapan genç atletler tarafından kullanılırdı. Erkeğin bakım takımı, kadının aynasının benzeşiğidir. Atlet bedenine özen gösterirken, kadın görünüşüne özen gösterir. Attik tahayyülde ayna, sadece kadınlara özgü bir donanımdı.

Bugün Louvre'da bulunan bir kupanın orta madalyonu (Resim 40), tuvalet aksesuvarlarıyla –bir ayna ve ince uzun bir *alabastron* (parfüm kavanozu)– bir kadını tasvir eder.[48] Kadının, ince *chiton*'un altından bedeni görülebilir. Onu başı dik, aynada kendisine bakarken, fakat aynı zamanda bize dönük olarak görürüz. Bu, figürlerin normalde profilden göründüğü Attika vazolarında alışılmamış bir durumdur, fakat tesadüf değildir. Burada, kupadan içki içen kişinin bakışıyla karşılaşma, aynada kendiyle karşılaşma hissini kuvvetlendirir. Kadın güzelliğinden emin olmak için aynaya bakar. İki nesne sahnede olup bitenleri gösterir: Soldaki kurna ve sandalyenin üzerinde duran *kalathos* denen yün sepeti. Bakımlı olmak ve yün işinde beceri, erkeklerin gözünde kadın güzelliğinin temel bileşenleridir.

Başka tasvirler, aynı bileşenleri farklı biçimlerde birleştirir. Bunlardan birinde (Resim 41), üç kadın, üzerinde büyük harflerle *ka-*

40. Aynalı kadın, bir kupaya dayanarak çizilmiştir, 490 civarı. Paris, Louvre.





le yazılı bir *louterion*'un etrafında toplanmıştır.[49] Soldaki kadın çıplaktır ve elinde bir ayna vardır. Ortadaki kadın ona bir *alabastron* uzatır, sağdaki ise giyiniktir ve elinde kısa bir çizme vardır. Temizlenme, çıplak beden ile çeşitli aksesuvarları arasında karşıtlık oluşturmaya olanak tanır. Ressam, bedenin ince bir giysiden görünmesine izin vermek yerine, çıplak bedenin güzelliğini vermeye çalışmıştır.

41. Temizlenen kadınlar, *krater*, 440 civarı. Bologna, Kent Arkeoloji Müzesi.

Benzer şekilde, bugün Louvre'da bulunan küçük bir *hydria*'nın üzerinde (Resim

42) çıplak bir kadın bir kurnanın yanında temizlenirken Eros havada süzülerek elbiseleriyle gelir.[50] Böylece arzu, çıplak bir dişiyi giydiren kanatlı bir genç biçiminde cisimleştirilir. Sparta'dan farklı olarak Atina'da, çıplak kadınlar nadiren resmedilirdi; bu yüzden, temizlenen çıplak kadın tasvirleri alışılmadıktır. Burada resmedildiği şekliyle dişi beden neredeyse erildir ve göğüslerin eklenmesiyle ancak değiştirilmiştir. Genelde Yunan sanatı, özelde de Attika vazo resimleri, tanrıların temsilinde bile, temel olarak antropomorfikti. Tasvirler hacimlere, nesnelere ya da manzaralara değil, değişmez bir biçimde bedenlere dayalıydı. Anatomiye büyük dikkat gösterilirdi ve ressamların görüşünü şekillendiren eril biçimdi. Ne var ki, erkekler ile kadınlar aynı şekilde süslenmezlerdi. Gençler öncelikle atlet olarak algılanırlardı. Hemen her zaman çıplak gösterilir, güç ve güzellik bakımından birbirleriyle yarışırlardı. Ressamlar gerek *paleastrum*'daki oyunları gerek *louterion* etrafındaki temizlenmeyi resmederken, bu erkeksi güzelliği vurgularlardı. Kadınlar asla jimnastik yaparken gösterilmezdi. Sadece temizlenip süslenirken çıplak yansıtılırlardı. Delikanlının güzelliği tamamen bedenindeydi; kadının güzelliği ise, bedeni kadar giyiminde ve kullandığı aksesuvarlardaydı.

Müzik

Ressamlar, temizlenme dışında başka faaliyetlere de ilgi gösteriyorlardı. Müzik, Yunan kültüründe önemliydi. Ayinlerde, şenlik korolarında, ilahilerinde ve danslarında önemli rol oynardı. Kadın müzisyenlerle ilgili sayısız tasvir vardır; kadın koristlerin ve flütçülerin tasvirlerini daha önce gördük. Müzisyen grupları, beşinci yüzyılın ikinci yarısından kalma bir dizi kırmızı figürlü resimde de görünür.



42. Eros banyoda, *hydria*, 430 civarı. Paris, Louvre.

43. Müzisyenler, *krater*, 440 civarı. Würzburg, Martin von Wagner Müzesi.



Bugün Würzburg'da bulunan bir *krater*'de (Resim 43), ortada oturan bir kadın lir çalar.[51] Ayaklarının dibinde açık bir sandık vardır; elinde bir flüt ve lir tutan başka bir ka-



44. Dans dersi, *krater*, 460 civarı. Lecce, Bölge Müzesi.

dın karşısında durur. Eros açık kollarında bir çelenk tutarak havada süzülür. Bu tasvir, süslenen kadınların bazı resimlerinde olduğu gibi, Aphrodite'nin izini taşır. Bu dizideki bazı tasvirler, enstrüman çalarken ya da açık rulolardan şarkı okurken betimlenmiş gördüğümüz kadınlar için kuşkusuz model olan Musa toplulukları olarak yorumlanabilir. Bazı durumlarda, şair Sappho'ya açık gönderme yapılır. Eros'un varlığı da, zarafet ve arzu düşüncelerini ifade eder.

Müzik ve dans, Yunan kültüründe önemli bir eğitsel rol oynardı ve altıncı yüzyıl sonlarından itibaren, okul sahneleri sık sık göze çarpmaya başladı. Ressamları ilgilendirdiği kadarıyla, sınıfta okuyup ezberleyenler esas olarak oğlanlardı. Oğlanları vasileri okula götürürdü. Müzikal temsillerde erkekler, sık sık, sahnede kanatlı bir Nike'den çelenk alan hakemlerin önünde gösterilirken; kadınlar genellikle içeride kendi aralarında, Eros'la birlikte görünürler. Demek ki, ressamlara göre, iki cinsin faaliyetleri paralel, fakat farklıy-

dı. Aynı şey dans için de geçerlidir: *Comos* dışında, pek çok dans sahnesi kadınları da içerir. Genellikle genç erkeklerle ilişkilendirilen silahlı bir dans olan *Pyrrhic* bile, bazen kızlar tarafından icra edilirdi. Fakat kadınları müzik ya da dans çalışırken gösteren tasvirlerin bağlamı konusunda kesin konuşmak zordur.

Bugün Lecce'de bulunan bir *krater*'de (Resim 44) oturan bir kadın, önünde dans eden kısa bir tunik giymiş kıza flüt çalar.[52] Arka planda bir kithara asılıdır. Bu bir ev resmi midir, yoksa okul resmi mi? Kadın ile kız arasındaki ilişki nedir? Anne-kız ilişkisi mi, yoksa hanımefendi-hizmetçi ilişkisi mi? Hatta kızın genç bir *hetaera** olduğu bile öne sürülmüştür. Fakat ressam, tarihçiler için resim yapmıyordu ve bu tasvir, kuşkusuz, vazoyu seyreden Antikçağ insanları için geçerli olmayan sorulara cevap vermez.

Kadının İşi

Ayna, kithara, flüt – kadınları tasvir etmekte kullanılan nesnelerin sayısı oldukça sınırlıydı. Her nesne sadece bir faaliyeti değil, kadınların statüsünü de tanımlardı. En genel yüklemler eğirme ve dokumayla ilgiliydi: Örekeler (bazen, belirgin bir biçimde ayna gibi görünürler), örgü sepetleri, taşınabilir dokuma tezgâhları. Bu simgeler, her şeyden önce, dört başı mamur dişil erdemi akla getirirdi: Penelope'nin örneğini verdiği, *ergasia*'yı, çalışkanlık erdemini. Bu tasvirler, kendi başına çalışmayı yüceltmez. Yunanlılar çalışmaya, çaba harcama ideolojisinin uzun zamandır hüküm sürdüğü modern kültürlerle aynı değeri vermezlerdi. Beşinci yüzyıl Atina toplumu gibi köleci bir toplumda çalışmak, başlıca uğraşıları siyaset olan yurttaşlar tara-

* Eski Yunanistan'da yüksek yerlerde bulunan fahişe, cariye ya da gözde. – ç.n.

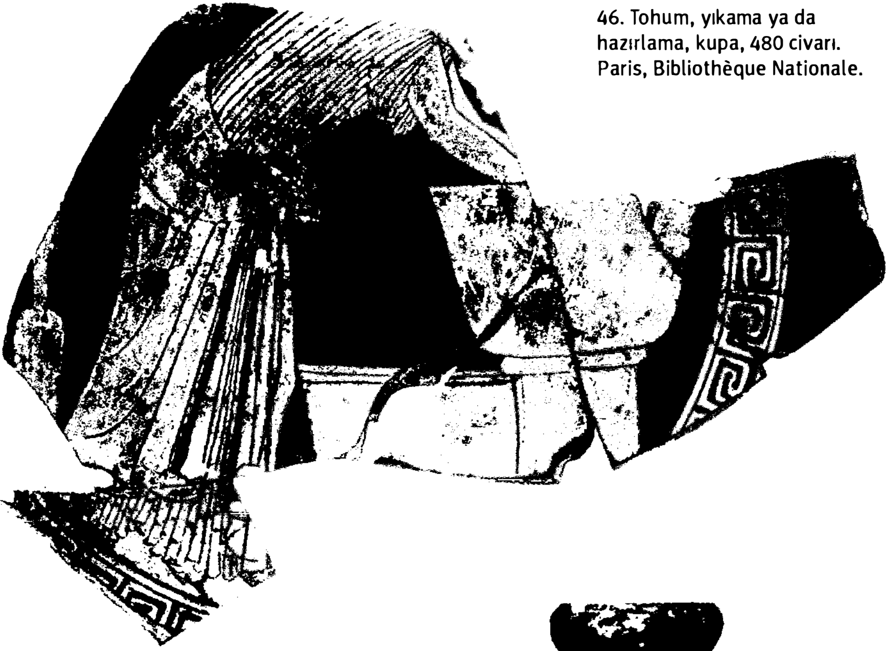
fından reddedilirdi. Çalışkanlık, kadınların erdemlerinden biriydi ve kadınlar bu bakımdan, kimsenin meziyetlerini yüceltmeyi düşünmediği kölelerden farklıydılar. İşyerleriyle ya da zanaatkâr gruplarıyla ilgili az sayıda değerli tasvir vardır ve bildiğimiz çok az sayıdaki tasvirde Hephaistos ya da Athena'nın varlığı, tasvirin tanrıların ihsanına delalet etmeyi amaçladığını düşündürür.

Bugün Milano'da bulunan bir *hydria* (Resim 45), bu tutumun dikkate değer bir örneğini verir.[53] Bir çömlekçinin ya da bronz işçisinin dükkânı gibi görünen yerde dört zanaatkâr oturmaktadır (vazoların seramik mi, yoksa metal mi olduklarını söylemek zordur). Ortada Athena, bir *kantharos*'u bezeyen bir işçinin başına bir çelenk koymaktadır. İki arkadaş da, işlerinin onuruna kanatlı Nike'lerden çelenkler alırlar. Sağda bir tür podyumun üzerindeki bir kadın, büyük bir *krater*'in bezemesini tamamlamaktadır. Kadının statüsü birlikte çalıştığı kişilerinkinden aşağı görünmemektedir; fakat bundan emin olamayız. Bildiğimiz tek şey, bu istisnai tasvirdeki dört figürden sadece kadının çelenk almadığıdır.

Çok az tasvir, çalışan kadınları betimler. Repertuvarda mutfağın olmaması çarpıcıdır. Bir kupa parçasının üzerinde (Resim 46),

45. Çömlekçinin atölyesi, *hydria*, 460 civarı. Milano, Torno Koleksiyonu.





46. Tohum, yıkama ya da hazırlama, kupa, 480 civarı. Paris, Bibliothèque Nationale.



47. Kumaş hazırlama, *lekythos*, 540 civarı. New York, Metropolitan Museum of Art.





48. Eğirme, kupa, 490 civarı. Berlin, Antikenmuseum.

pelerinini beline bağlamış bir kadın taş bir kabın üzerine eğilmiş bir şeyler yıkıyor olabilir.[54] Arkasındaki havan tokmağı, hububat dövmeyi akla getirir. Ne var ki, bu tür faaliyetler çok az tasvirde görülür. Ünlü Amasis *lekythos*'u (Resim 47) kendi başına bir sınıf oluşturur.[55] Tasvirde dört gruba ayrılmış dokuz kadın, yünle uğraşırken gösterilir. Bazıları sepeti büyük yün yumaklarıyla doldururken, diğerleri bir iğin yardımıyla ince bir ip eğirir. Üçü yünü atarken diğer ikisi, dikey bir dokuma tezgâhında çalışır. Dokuma, bu aletin üst kısmına sarılır. Kalan iki kadın, bir kumaş parçasını katlarlar. Bu tasvirin belgesel değeri inkâr edilemez, fakat bunun ressamın niyetiyle bir ilgisi yoktur. Aynı vazonun üst kısmında, dans eden bir koroyu görüyoruz.

Ortada oturan kadının iki yanında iki erkek vardır. Her biri genç bir erkek ve onu izleyen dört kadından oluşan iki korocu grubu, ortadaki gruba doğru yaklaşır. Demek ki dokuma ile dans birbirini tamamlar. Yunanlılar, mekiğin hareketi ile dansçıların hareketi arasındaki benzerlikten etkilenirlerdi ve bu ikisi, sık sık, tahayyülde birlikte yer alır. Dahası, bu vazo, gövdenin üzerinde bir düğün alayının, üst tarafında da bir kadın korosunun resmi olan başka bir vazoyla birlikte bulunmuştur.[56] Temaların –dokuma, düğün, dans– yan yanalığı, Atinalıların kadınların en önemli faaliyetleri olarak neleri gördüklerini gösterir.

Eğirme işi yapan kadın sahneleri geç arkaik dönemde yaygındı. Alışılmış simgeler –öreke ve sepet– faaliyetin mahiyetini belirtir. Bunun ötesinde, kadınları aktif olarak niteler; tembellik, erkeklere özel bir alandı. Ressamları ilgilendiren şey dokuma teknikleri değil, kadınların hareketlerinin güzelliğiydi. Bir kez daha tasvirler, resmettikleri şeyi estetikleştirir.

Örneğin, bugün Berlin'de bulunan bir kupa (Resim 48) iki kadını betimler.[57] Soldaki kadın sağ bacağı çıplak ve topuğu *onos* denen, alçak bir tabureye dayalı halde oturmaktadır. Önündeki sepetten, daha ince bir iplik üretmek için diz altına sarmakta olduğu bir sap yün (menekşe rengiyle vurgulanmış, fakat kısmen silinmiştir) almıştır. Ayakta duran arkadaşı elbisesini düzeltirken, sepeti sağdaki bir taburenin üzerinde durmaktadır. Ayaktaki kadının gelinin duvağını kaldırmasını hatırlatan zarif hareketi, burada etkili olan estetik düşünceyi gösterir. Kupanın dışında, ellerinde içki testileri bulunan ve bir flüt eşliğinde dans eden on bir sakallı erkeğin oluşturduğu bir kortej betimlenmiştir. Böylece, şölenlerde erkekler tarafından kullanılacak bu kap iç yüzeyinde kadınların dünyası-





49. Et ve çiçek hediyeleri, *pelike*, 470 civarı. Şu andaki yeri bilinmiyor.

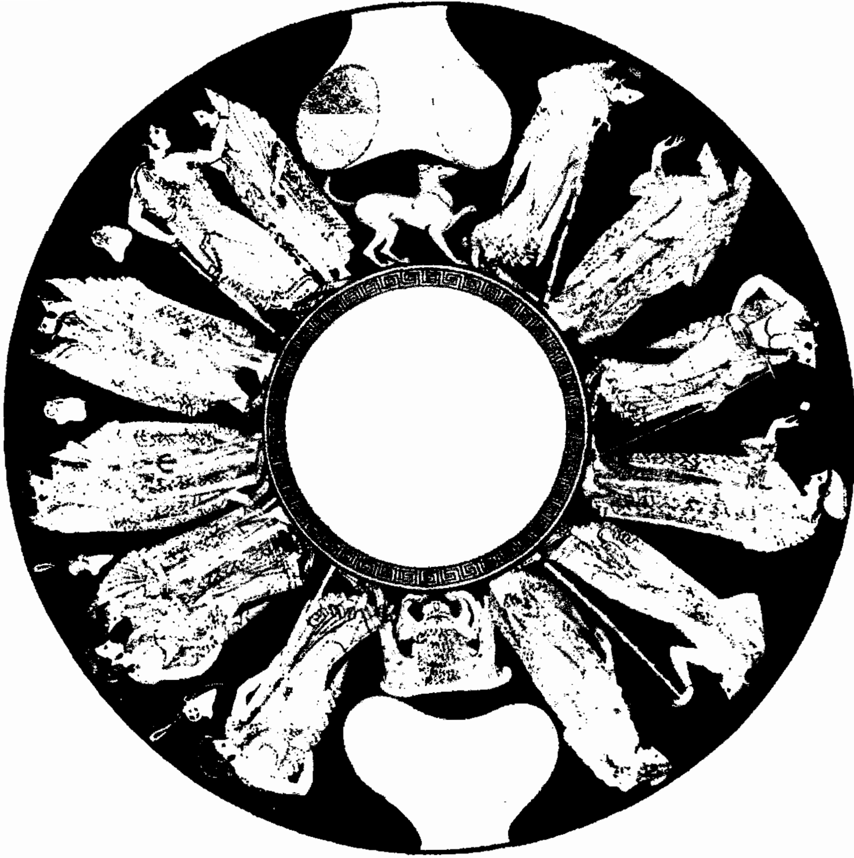
nı, dış yüzeyinde ise erkeklerin dünyasını resmeder.

Kadınlar, çeşmeden *louterion*'a, müzikten dokumaya, içerisi ile dışarısı arasında bir karşıtlığa indirgenememesi mümkün olmayan çeşitlenmiş bir mekân içinde hareket ederler. Ressamlar, aslında, farklı tür mekânlar arasında gelişen ilişkilere ve bunun sonucunda gerçekleşen karşılaşmalara sık sık ilgi göstermişlerdir.

Buluşmalar ve Hediyeleşmeler

Erkek-kadın ilişkileri, *symposion* ya da şölenler için yapılanların dışındaki tasvirlerde yansıtılırdı. Bir tasvir dizisi erkekler ile kadınlar arasındaki karşılaşmaları, sohbetleri ve hediye alışverişlerini betimler. Attik tahayyülde âşıklar arasında hediyeleşme, ilk önce homoseksüel ilişkiler bağlamında resmedilmiştir. Geç altıncı yüzyılın siyah figür ressamları, aşk karşılaşmalarının ve yetişkin erkekler ile gençler arasındaki kucaklaşmaların resmini yapmışlardır. *Erastai* denen yetişkin âşıklar, *eromenoi*'ye, yani genç sevgililerine horoz ve tavşan gibi küçük hayvanlar, çelenkler ve başka nesnelerden oluşan çeşitli hediyeler sunardı.[58]

Kadın ikonografisinde de benzer eşyalara rastlarız. Bir *pelike*'nin üzerinde (Resim 49) bir kadın, ellerinde güzelliğini daha da belirginleştiren birer çiçek tutar.[59] Vazonun arka tarafında ise bir erkek, kurban edilmiş bir hayvanın kemiği alınmış butunu taşır. Bu adak burada kadına hediye olarak verilir. Bir erkek bir kadına hediye vermişse, karşılığında kadının da ona bir hediye vermesi beklenirdi. Tasvirlerde erkekler, hep hediye verenler olarak gösterilirdi. Bazı tasvirler, erkekleri çiçek, hayvan ve et dışında küçük keseler hediye ederken de gösterir ve bu keselerin içinde ne olabileceği konusu epeyce tartışılmıştır.



50. İki tip buluşma, kupa, 510 civarı. Berlin, Antikenmuseum (Hartwig, Meisterschalen'de, pl. 25).

Cevabın para olduğu kesin değildir. Bu tip keselere, ticaretle ilgili sahnelerde hemen hemen hiç rastlanmaz. Belki içlerinde küçük kemikler ya da başka nesneler vardı. Bazı yorumcular bu keseleri, erkeklerin kadınlar üzerindeki ekonomik gücünün göstergeleri olarak yorumlamıştır; kadın parayı kabul etmekle fahişeleşir. Böylece, kese sözde "ekonomik bir penis" haline gelir.[60] Böyle bir yorum bazen mümkün olsa da, fazla genelleştirilmemelidir. Erkekler kuşkusuz kadınlara egemen olmalarına rağmen, bu egemenliğin ekonomik olması şart değildi. Kur yapma ve baştan çıkarma sahnelerinde, erkekler sadece kelimelerle değil, arzu edilen nesneyi hediye ederek de cezbetmeye çalışır.

Ressamlar bu arzu diyalektiğini tasvirlere tercüme ederken, aşk alışverişinin farklı tiplerinden yararlandılar. Bazen, homoseksüel buluşmalar ile heteroseksüel buluşmalar arasında paralellik kurdular. Berlin'deki bir kupa (Resim 50) bunu özellikle incelikli bir tarzda örnekler.[61] Kupanın bir tarafında dört genç çift, az çok samimi bir şekilde birbirine sarılmıştır. Boy farkı *erastai*'nin, yani aktif partnerlerin, ihtimam gösterdikleri *eromenoi*'ye hâkim olduklarını gösterir. Arka plandaki araç gereç torbaları, yazıların sürekli tekrarladığı gibi –*ho pais kalos*, genç oğlan yakışıklıdır– gençlerin atlet olduklarını gösterir. Kupanın diğer tarafında, bu sefer heteroseksüel üç çift görürüz; erkekler ile kadınlar kucaklaşmak yerine, yüz yüze durmaktadır. Erkekler değneklere yaslanırken, kadınlar ellerinde çiçek, meyve ya da elbiselerini tutarlar. Araç gereç torbaları kalkmıştır ve yazılar eril ve dişil cins olarak birbirini takip eder: *Ho pais kalos, ho pais kale*. Tasvirler, böylece, iki farklı aşk ilişkisi tipini bir araya getirir. Fakat arzu ve tatmin tutarlı bir şekilde, yetişkin erkeğin bakış açısından gösterilir. Açıktır ki, bu tasvirden cinsel rol bölüşümüyle ilgili herhangi bir sonuç çıkarılamaz. Hediye verme, baştan çıkarma ve cinsel ilişki temaları arkaik tahayyülde yaygındı. Bu kupa üzerindeki tasvirlerin özel yan yanalığı, Attika ikonografisinin tüm kapsamı içinde özerk bir birim olarak incelenemez. Üstelik, bu kupanın ana madalyonu, cinsiyetler arasında farklı tipte bir ilişkiyi tasvir eder: Kaçırmayı. Tasvir, Thetis'i bileğinden yakalayan ve onun biçim değiştirmesine karşı mücadele eden Peleus'u gösterir.

Kovalamacalar

Birçok tasvir, çoğunlukla mitolojik figürlerin işin içine girdiği aşk kovalamacalarını resmeder. Özellikle beşinci yüzyılın sonları-



51. Bir kadını kovalayan Zeus, *hydria*, 480 civarı. Paris, Bibliothèque Nationale.

na doğru, içerdiği örtük şiddetle birlikte adam kaçırma, erkeğin kadınla ve tanrıların insanlarla ilişkisini ifade etmenin gözde bir aracıymış gibi görünür. Örneğin Zeus, çoğu isimsiz olan ölümlü kadınları kovalarken gösterilir.

Bunun bir örneği, bugün Paris'te Cabinet des Médailles'da bulunan bir *hydria*'nın üzerinde görülebilir (Resim 51).[62] Fakat Zeus, sık sık genç Ganymedes'in peşinde koşarken de gösterilmiştir ve bu durum, homoseksüel arzu ile heteroseksüel arzu arasında bir eşdeğerlik olduğunu düşündürür. Tanrının arzusunun şiddetine ve ölümlü kadınlarda yarattığı korkuya Theseus gibi kahraman ölümlüler tarafından kovalanma sahnelerinde de rastlanır. İkonografi kovalayan erkeği bir avcı, kovalanan dişiyi ise onun avı olarak betimler.

Hediyeleşme teması, kaçırma ve kovalama temalarıyla çarpıcı bir karşıtlık içindedir.





52. Şölen, kupa, 480 civarı. Londra, British Museum.

Kovalama teması, esas olarak mitolojik ya da metaforik figürleri –tanrılar, Peleus, Theseus– kapsar. Satyrleri* ve Mainadları kapsayan sahneler de, daha sonra göreceğimiz gibi bu temaları çağrıştırır.

Şarap, Şölenler ve Erotizm

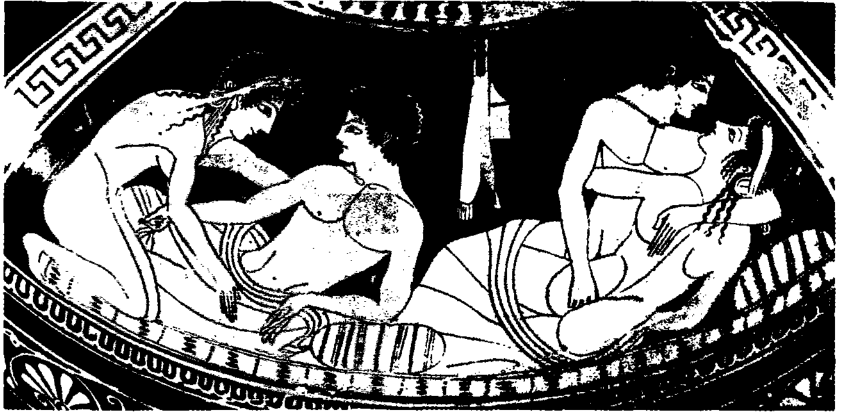
Şarabı *krater*'lerde sulandırdıktan sonra toplu halde içmek Yunanistan'da âdetti. Sulandırılmamış şarap içmenin tehlikeli olduğuna inanılırdı; fakat erkek misafirlerle birlikte içilen ve uygun biçimde sulandırılan şarabın olumlu bir değeri olduğu düşünülürdü. Genellikle yemekleri izleyen *symposion* (kelime anlamı, birlikte içmek), erkekler arasında eğlence zamanıydı. Dostlar ve akranlar konuşmak ve şarkı söylemek için bir araya gelir, genellikle sedirlere uzanırlardı. Burada kadınlara yer yoktu: Ne eşler, ne de kız çocuklar *symposion*'a katılırlardı. Burada bulunan kadınlar, yardımcı bir pozisyonda hizmet eden kadınlar olurdu. Misafirlere hizmet eden ve müzik çalan zevk hanımefendileri eğlenmek için değil, her şeyin yolunda gitmesini sağlamak için orada bulunurlardı. Çeşitli kaynaklardan, bu *hetaerae* ya da arkadaş-

* Yunan mitolojisinde şehvet düşkünlüğünü simgeleyen yarı insan yarı keçi biçiminde yarı tanrı. – ç.n.



ların bu amaçla para karşılığı tutulduklarını biliyoruz.[63]

Symposion özellikle içki kapları, kupalar ve *krater*'ler üzerindeki Attik tahayyülün en yaygın temalarından biriydi. Bu tür tasvirlerin, şölen verenlerin yaptıklarının yansımaları olarak işlev görmesi amaçlanıyordu; bunlar içki içme sanatında kusursuzlaşmak isteyenler için iyi ya da kötü örnektiler. Bugün Londra'da bulunan bir kupa (Resim 52) hiyerarşik bir ayrım olmayan dört sedirlik dairesel bir kompozisyonu aralarında canlandırır.[64] İki sütun şölen salonunu akla getirir; her sütunun yanında bir hizmetçi durur, biri elinde bir lir, diğeri ise şarap sunmak için bir kepçe ve süzgeç tutar. Her sediri bir erkek işgal eder; bunlardan üçünün adları yazıyla belirtilmiştir: Demonikos, Aristokrates, Diphilos. Her birine bir kadın eşlik eder. Kadınlardan biri, –oturan– saç bağını düzeltmekte olan genç bir erkeğin bulunduğu sedirin ayak tarafında bir şarap kupasını kaldırır. Ayakta duran başka bir kadın, elinde bir *skyphos* tutan sakallı bir erkeğin önünde *aulos* çalar. Diğer tarafta taburenin üzerinde oturan sarışın kadın, herhalde Trakyalıdır. O da, yanındakine bir *skyphos* uzatmak için dönen sakallı bir erkeğin yanında *aulos* çalar. Sakalsız olan erkek harmanisini omuzlarından kaydırarak vücudunun üst kısmını açmış, sedirinin



53. Bir şölenden sonra erotik faaliyet, *hydria*, 510 civarı. Brüksel, Kraliyet Sanat ve Tarih Müzesi.

ayak tarafında oturan genç bir kadını kendine doğru çekmektedir. Böylece bir sedirden diğerine, içki içmekten müziğe ve aşk âlemine doğru ilerleriz.

MÖ 520 ile 470 arası dönemde bu şölen temaları, çok sayıda vazo ressamı tarafından işlenmiştir. Şarap, kadınlar, şarkı ve dans, çeşitli kombinasyonlar halinde ortaya çıkar. "Aphrodite ile Dionysos [aşk ve şarap] birlikte gider" atasözüne rağmen, bu dönemin tasvirlerinde Eros öne çıkmaz. Eros elbette, Aphrodite'nin maiyetinin bir parçası ve cinsel arzunun simgesidir. Fakat bu *symposion* tasvirleri arzuyu değil, arzunun tatminini temsil eder: Sarhoş olmayı ve fiziksel hazzı. Aphrodite'nin yeri başka yerde, evlilik ve baştan çıkarma sahnelerindedir. *Symposion*, en azından resimde tasvir edildiği şekliyle, erkeklerin şehvetini tatmin etmek için bir vesileydi. Kırk civarında tasvir çiftleşme eylemini resmeder: Genelde erotik olarak nitelenmelerine ve Yunan erotik sanatı üzerine pek çok eserde yer almalarına rağmen, bu tasvirlerde Eros görünmez. Bunlar modern anlamda erotiktir ve pek çoğu, erkek partnerlerinin arzularını uyandıran ya da tatmin eden kadınları gösterir. Bir tek örneği ele alırsak, bugün Brüksel'de bulunan bir *hydria* (Resim 53), iki

çifti gösterir.[65] Solda genç Polylaus uzanmakta ve dizlerinin üzerinde yaklaşan Egilla'ya doğru kalkmaktadır; sağda genç Kleokrates, arkadan gördüğümüz Sekline'yi kucaklamaktadır.

Bu tema beşinci yüzyılın ikinci yarısında kaybolmasına rağmen, müzik ve içki motifleriyle şölen ikonografisi devam eder. Eros figürü sadece Aphrodite'nin maiyetinde değil, şölen yerinde Dionysos'la bağlantılı olarak da giderek yaygınlaşır. Repertuvardaki değişim yeni bir duyarlılığın ortaya çıkışına işaret eder: Alegorik biçimde temsil edilen arzu, daha büyük bir önem kazanır.

Arkaik dönemde şölenlerdeki kadınlar, değişmez bir biçimde yardımcı roller oynar; fakat statüleri konusunda kesin konuşmak zordur. Bunlar *hetaerae* mıydılar? Özgür kadınlar mı, yoksa köleler mi? İkonografi bu sorulara cevap vermek için gerekli bilgiyi sağlamaz; fakat kuşkusuz, tasvirler büyük ölçüde projeksiyondur. Bir şölende olduğu gibi yan yana değil, bugün Madrid'de bulunan bir kupanın (Resim 54) üzerindeki gibi yüz yüze uzanmış iki kadını ele alalım.[66] Soldaki kadın, Londra kupasının üzerindeki benzeri gibi, *aulos* çalmaktadır. Elinde bir *skyphos* tutan diğer kadın ise arkadaşına bir kupa su-



54. Kadın sarhoşlar, kupa, 510 civarı. Madrid, Arkeoloji Müzesi.

nar; bir yazı, onun sözlerini nakleder: *Pine kai su*, sen de iç. Her iki kadın da çıplak ve topluluğun geri kalanından yalıtılmıştır. Bundan ne anlam çıkarmalıyız? Herhangi bir erkek arkadaş yokken, bir kadının diğerini içmeye davet etmesini nasıl yorumlamalıyız? Bu alışılmadık tasvir, kesinlikle ikonografik kodlamanın bir manipülasyonudur ve belki de en iyisi bir anlam dayatmaktan kaçınmaktır.

Bazı durumlarda kuşkusuz bir projeksiyonla ya da fanteziyle uğraşırız. Villa Giulia'da bulunan bir kupanın madalyonunu ele alalım (Resim 55).[67] Tasvir sadece *sakkos* denen bir başlık ve küpe takmış olan çıplak bir kadını gösterir. Kadın çok büyük bir kuşun

55. Tuhaf bir kuş, kupa, 500 civarı. Roma, Villa Giulia.



üzerine binmiştir; kuşun boynu, ucunda bir göz bulunan uzun bir penistir. Münih karikatürünün de (Resim 34) kanatlı bir penisi Dionysosçu bir bağlamda resmettiğini hatırlayalım. Burada beden ve ayaklar bir tür kanatlı yaratığı çağrıştırır; kadın binici ise kesinlikle Mainad tipinde olmayıp, bir *hetaerae*'dır. Bir içki kupasının dibindeki böyle bir tasvir, açıkça, sarhoş bir erkeğin fantezisinin temsilidir.

Comos –şarkı söyleyip dans eden cümbüşçülerin kaotik kafilesi– resimleri, bazen Dionysosçu simgecilikten yararlanmıştır. Misafirler, zaman zaman kadın gibi giyinebilirlerdi. Bugün Louvre'da bulunan bir kupanın madalyonunda (Resim 56), sol elinde bir gü-

56. Kadın kılığı, kupa, 480 civarı. Paris, Louvre.



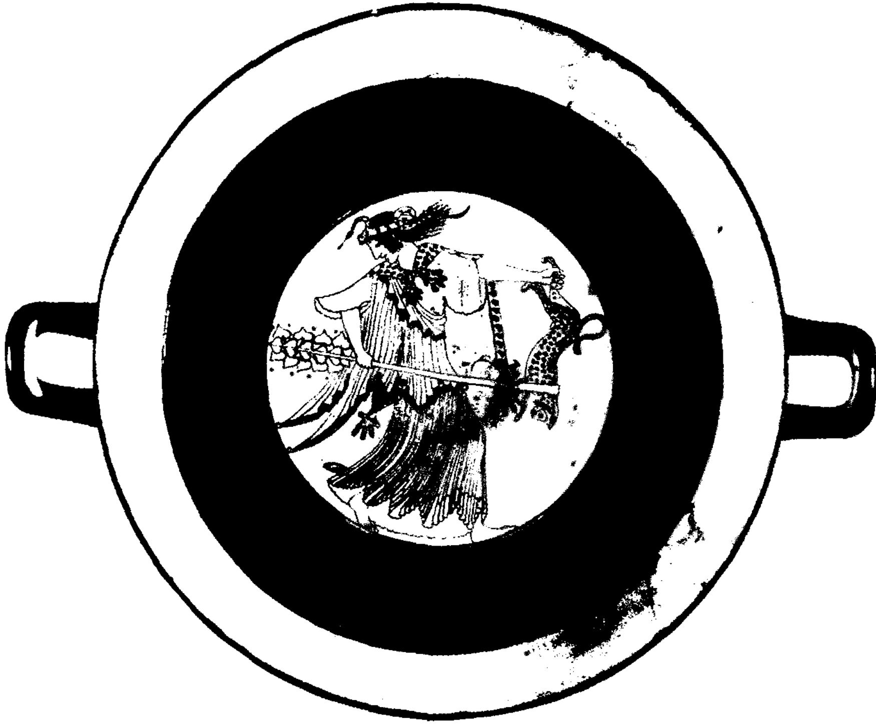
neş şemsiyesi tutan sakallı bir erkek bir bastonun yardımıyla yürümektedir.[68] Üzerinde uzun, pilili bir elbise, başında bir *sakkos* vardır. Burada eril yüklemler (sakal ve baston), dişil yüklemlerle (uzun elbise ve *sakkos*) karşıtlık oluşturur: *Comos*, bu tür geçici muğlaklıklara izin verilen bir yerdi. Bu tür kafilelerle ilgili bir tasvir dizisinin incelenmesi, bu tür figürlerin aslında kadın gibi giyinmiş erkekler olduklarını gösterir. Erkekler içtikten sonra ötekiliğin çeşitli biçimlerini keşfederlerdi: Satirler gibi hayvanca ya da sulandırılmamış şarap içen İskitler gibi barbarca davranırlardı. Kadının dünyasını da keşfederlerdi. Kadın gibi giyinen erkek geçici olarak, şaka kabilinden kadın haline gelirdi. Bu tür gibi davranışlarda, Atinalı erkeklerin kadınlara başka bir türe ait yaratıklar gibi baktıklarına dair önermenin başka bir kanıtını buluruz.

Mitik Modeller

Mitik modeller, Yunanlıların dişili tahayyül etme tarzlarını etkiledi. İki kadın "kabile"si repertuvarda önemli bir yer işgal etti: Mainadlar ve Amazonlar. Bu kabileler erkek düzenini çeşitli yollardan ihlal ettiler.

Mainadlar

Daha önce tartışılan bir tasvir (Resim 33), bir Dionysos maskının altında şarap sulandıran kadınları resmediyordu. Bazı ritüel sahnelerinde, tanrının bu hizmetkârları trans halindeymişçesine çılgınca dans ederken –Mainadlar (çılgın kadınlar) adı buradan gelir– gösterilirler. Vazo ressamları onları, genellikle mitolojik sahnelerde Dionysos'la birlikte ve Satyrlerin eşliğinde tasvir etmiştir.[69] Mainadlar böylece, vahşi dansları ve vahşi



57. Yarışan Mainad, kupa, 480 civarı. Münih, Antikensammlung und Glyptothek.

hayvanlara benzemeleriyle ayırt edilirler. Bir kupanın üzerinde (Resim 57), pilili, uzun bir elbise giymiş bir kadın, boynuna bir panter postu sarmıştır ve canlı bir panteri arka bacağından tutmaktadır.[70] Saçları dağınıktır ve saç bağı olarak bir yılan takmıştır. Elinde bir *thyrsos* yani sarmaşık kaplı bir değnek tutar. Her şey –giysiler, bitkiler, hayvanlar– bu kadının bir vahşiye dönüşmesine katkıda bulunur. Fakat bizzat anatomisiyle hayvanlaştırılan Satir'den farklı olarak, Mainad'ın dönüşümü, bu çeşitli yüklemlerin eklenmesiyle sağlanır.

Dionysos'un maiyetindeki Mainadlar ile Satyrler arasındaki ilişki açık değildir. MÖ 510 civarına kadar, en eski tasvirler, onları birlikte dans eden ve zaman zaman çiftleşen neşeli arkadaşlar olarak resmeder. Kırmızı figür döneminin başlamasıyla birlikte bu değişir. Mainadlar, genellikle, tanrıların ve

kahramanların aşk kovalamacalarıyla yerleşen modele uygun olarak, kendilerini kovalayan Satirleri reddederken gösterilirler. Ne var ki, Satirlerin çapkınlığı müstehcen bir tarzda sergilenmeye devam eder. Doymak bilmez cinsel iştahlarını gösteren sürekli bir ereksiyon halindedirler.

Kaçırma teması, en güçlü biçimde, röntgencilik ve tecavüz fantezilerini cisimleştiren bir dizi tasvirde ifade edilir. Rouen'daki bir *hydria*'da (Resim 58) gözleri kapalı bir Mainad, elinde *thyrsos*'u* sakin bir şekilde uyumaktadır.[71] Mainad'ın elbisesini kaldıran bir Satir eliyle onu okşarken; solda başka bir Satir onun erkekliğine şaşırmış gibi görünür. Uyuyan Mainad'ın çıplaklığı, arzularını tatmin etmeye her zaman hazır olan Satirlerin şehvetini uyandırmış gibidir. Fakat hiçbir şey olmaz: Bu tasvir dizisinde Satirler avlarına yaklaşırlar, fakat asla daha ileri gitmezler.

Mainadlar içinde bulundukları trans benzeri duruma içkiden çok müzik ve dansın sonucu olarak girmiş, bu da Satyrlerin hoşuna gitmiş gibidir. Ne var ki, Mainadların transı bazen şiddet biçiminde patlar: Mitte olduğu gibi tasvirde de, hayvanları kentler-



58. Uyuyan Mainad, *hydria*, 500 civarı. Rouen, İl Müzesi.





59. Çılgın Mainad, *lekythos*, 470 civarı. Syracusa, P. Orsi Müzesi.

den uzak dağlara kadar kovaladıktan sonra, çıplak elleriyle parçalara ayırabilirler. Dionysos'la birlikte *diasparagmos* denen şeyi yaparlar, yani hayvanın kesildiği, temizlendiği ve pişirildiği kurban ayinlerinden bütün biçimleriyle farklı olarak, çiğ eti parçalara ayırırlar. *Diasparagmos*'un şiddeti, Syracusa'daki bir *lekythos*'un üzerinde tasvir edilmiştir (Resim 59); Mainad burada saçları dağınık, *thyrsos*'u sol tarafta yere saplı, genç bir geyiğin butlarını birbirinden ayırırken gösterilmiştir.[72]

Trakyalılar ·

Başka bir mit ressamlara, kadınlara isnat edilen vahşi şiddeti tasvir etme fırsatı vermiştir. Hikâye, şair Orpheus'un erkek dinleyicilerini şiirleriyle mest ettiği Trakya'da geçer. Trakya'nın kıskanç kadınları Orpheus'u öl-

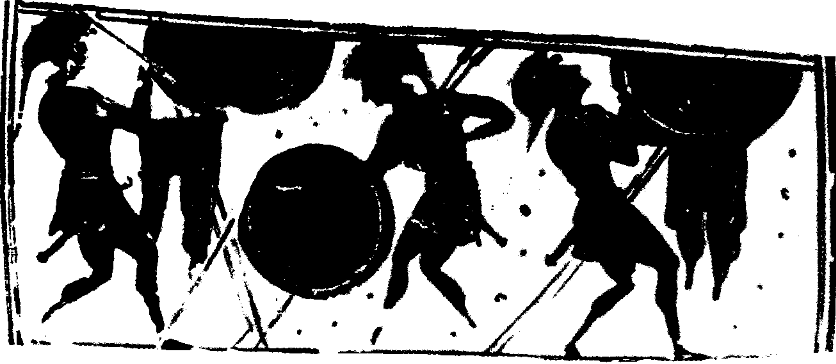
dürürler. Bugün Louvre'da bulunan bir *stamnos*'un üzerinde (Resim 60) yere yatmış, liriyle kendini savunan Orpheus'u görürüz.[73] Kollarında dövmeler olan Trakyalı kadınlar taşlarla Orpheus'a saldırırlar ve Yunanlıların kurban etini pişirmekte kullandıkları demir şişlere geçirirler.

Amazonlar

Bu cani Trakyalıların iki kat ötekiliğiyle –barbardırlar ve kadındırlar– Amazonlar boy ölçüşür. Ressamların gözde konularından biri olan Amazonlarla ilgili binden fazla tasvir günümüze ulaşmıştır. Amazonlar, erkeklerden ayrı yaşayan ve onlarla her türlü teması reddeden savaşçı kadınlardır. Bir Atinalı –yurttaş, zırhlı piyade ve kentin savunucusu– için, nihai paradoks, altı üstüne gelmiş bir dünyanın simgeleridir. Zira Amazonlar kentleri olmayan savaşçılardır, uygar dünya

60. Orpheus'u öldüren Trakyalı kadınlar, *stamnos*, 460 civarı. Paris, Louvre.





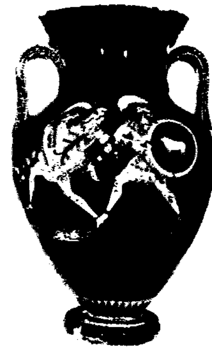
61. Silahlı Amazonlar, *epinetron*, 510 civarı. Atina, Ulusal Müze.

için sürekli bir tehdit oluştururlar. Bu nedenle tasvirlerde sürekli olarak ya uygarlaştırıcı kahraman Herakles'le ya da Atinalı kahraman Theseus'la savaşırken resmedilmişlerdir.

Kadınlar tarafından yün eğirmekte kullanılan bir *epinetron*'un üzerinde (Resim 61) kalkanlarını kuşanmış üç Amazon görüyoruz.[74] Burada Amazonlar zırhlı piyadelerle aynı donanıma sahiptirler; fakat birçok tasvirde, ok ve yay gibi barbar silahlarıyla ve İskitler gibi şeritli elbiseler –sorun çıkaran bu figürlerin yabancılığını vurgulayan ayrıntılar– giymiş olarak resmedilirler.

Louvre'daki bir amfora (Resim 62) bir İskit başlığı takan ve bir yay ile bir sadak taşıyan Amazonların kraliçesi Antiope'yi kaçıran Theseus'u gösterir.[75] Burada savaş olarak algılanan ve antagonizma ile şiddete dayanan, fakat kadınların özerk bir kabile oluşturdukları Atina'nın mitik kuruluş döneminde yaşanan bir cinsellikle karşı karşıyayız.

Mitolojik temalarla ilgili bu incelemeyi, bir *alabastron*'un üzerinde (Resim 63) bulunan benzersiz, fakat fikir verici bir tasvirle bitireceğim.[76] Bu tasvir, beni Mainad ve Amazon temalarının mantıksal bir bileşimi olarak adlandırmaya iten şeyi göstermektedir. Solda bir panter postu ve Trakya çizmeleri giymiş bir Mainad elinde bir yılan ve bir tavşan tutmak-



62. Theseus bir Amazonu kaçırıyor, amfora, 510 civarı. Paris, Louvre.



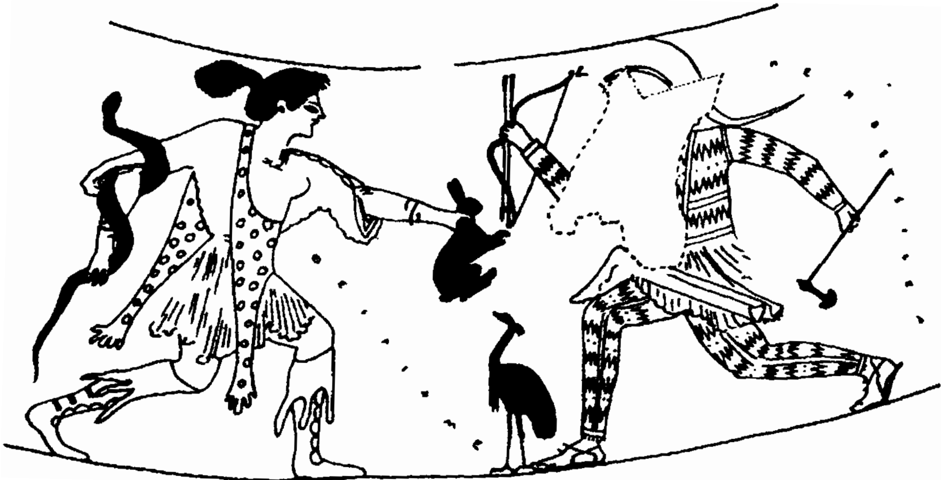
62'nin ayrıntısı.

tadır. Adı *Theraikhme* yani Kadın Avcı'dır. Bu arada miğferli Amazon Penthesilea, yay ve baltasıyla sahneye çıkar. Böylece bu tasvir, biri vahşi diğeri barbar iki mitik kadın imgesi arasında paralellik kurar. Üzerinde bu tasvirin bulunduğu parfüm kavanozu kadınlar tarafından kullanılacağına göre, tasvir Atinalı kadınları, erkekler tarafından görüldüğü şekliyle temel ötekiliklerinin iki versiyonuyla karşı karşıya getirir. Bu tasvir oldukça sıradışı olmasına rağmen, Attik tahayyülün işlevine yeni bir ışık tutar. Tasvirde, mitolojik olan ile gündelik olan arasında köklü bir

ayrım yapılmamıştır. Mitik paradigmalar, sosyal hayattaki bazı anları dramatize etmek için sık sık kullanılırdı: Akhilleus'a silah veren Thetis, dokuma tezgâhının başında Penelope. Tersine, en basmakalıp tasvirler, Alkestis ya da Eriphyle gibi figürleri tanıtan yazılarla mitolojileştirilirdi. Bir ressamın ya da izleyicilerinin keyfine göre, kadınlar, anonimlikten Mainadların ya da Amazonların mitik statüsüne yükseltilebilirlerdi.

Bir vazonun kullanımı, çoğunlukla ikonografisini belirlerdi. Ritüel vazolarının üzerinde ritüel temalar, kadınlar tarafından kullanılan vazoların üzerinde dişil temalar buluruz. Bağlam tasvirin gücünü artırırdı. Fakat Amazonlar ve Mainadlar en çok, erkekler tarafından şölenlerde kullanılan nesnelerin üzerinde görünürlerdi. Hayal ürünü bu kadın tasvirleri, kadınlar baksın diye yapılmazdı. Attika seramikleri üzerindeki tasvirler, birçok farklı modeli birleştirirdi. İzleyici için ayna ya da uyarma görevi görebilirdi. Kadınlar birçok kılıkta görünürlerdi, fakat ister anne ya da eş, ister *hetaera* ya da müzisyen, ister Amazon ya da Mainad olarak resmedilsinler, her zaman erkek izleyicinin göz zevki için teşhir edilen nesnelerdi.

63. Mainad ve Amazon, bir *alabastron*'dan, 490 civarı. Atina, Ulusal Müzesi.





iki

Kadınların Paylaştığı Geleneksel Ritüeller

İkinci Kısım'da, yine metinsel çözümlemeye dayalı da olsa, farklı bir yaklaşım benimsiyoruz. Birinci kısmın aksine burada Yunanlı ve Romalı kadınların gündelik faaliyetleri, cinsellik ve üremeyle bağlantılı uygulamalar; evlilik, bekârlık ve dulluk; mülkiyet; dini ritüel ve rahiplik üzerinde yoğunlaşıyoruz.[1] Bu bölümler ortak bir çizgiyi izler; zira bir kadının biyolojik doğası ancak belli bir sosyal bağlam içinde büyüdükçe algılanabilir hale gelirdi. Kız çocuk sadece potansiyel bir anne değil, aynı zamanda aileler arasında bir mübadele metasıydı ve ona uygun özgül dini işlevler vardı. Yaşlandıkça, bu sosyal işlevleri de değişirdi.

"Genç erkekler için savaş ne ise genç kadınlar için de evlilik odur."[2] Jean-Pierre Vernant'ın bu ünlü vecizesi, Antik dünyanın şehir-devletlerinde evliliğin erkekler için önemsiz olduğunu ima etmez; evlilik stratejileri her zaman sosyal ilişkilerin önemli bir yönüdür.[3] Claudine Leduc, Yunan evliliğinin kesin bir biçimde antropolojik bir incelemesini yapmaktadır. Temel varsayımı şudur: Yunan evliliği, Homeros zamanından klasik döneme kadar hediye verme biçiminde düzenlenmişti: Hediye sadece gelini değil, belli eşyaları da kapsıyordu. Leduc, bu hediyenin verilme tarzının, farklı şehir-devletlerdeki siyasal yapıların gelişimi hakkında epey bir şey anlatabildiğini ileri sürmektedir. Leduc, Homeros'un metinleri ile, Gortyn (Girit'te) ve Atina kanunlarındaki evlilik âdetlerini incelerken, biz de yasal evlilik ile taşınır ve taşınmaz mülkiyet arasındaki bağlantının arkasındaki mantığı anlamaya başlıyoruz. Bu yüzden kadınlar ve evlilik stratejileri, Antik Yunanistan'la ilgili en temel sorulardan birini anlamak bakımından merkezi konu haline gelmektedir. Polis (şehir-devlet) nasıl meydana geldi?

P.S.P.

5

Antik Yunanistan'da Evlilik

Claudine Leduc

İLK YUNAN GELİNİ, insanlığın temel mitinde yer alan, Prometheus'un gelini, *didomi* (vermek) fiiliyle aynı sözcük grubuna ait bir isim taşır – Pandora.[1] Pandora'yı Zeus evlendirir. İlk kurban sırasındaki riyakârca davranışından ötürü Prometheus'a kızan Tanrıların Babası, kurnaz bir zekâya sahip bazı çocuklarına, gelin biçiminde bir tuzak hazırlamalarını emreder; tanrıların en güçlüsü, belayı insanoğlunun başına salmak niyetindedir.[2] Pandora, Hermes tarafından kendisini düşüncesiz bir neşeyle kabul edecek kadar basit bir adamın evine götürülür. Düğün için süslü bir gelinlik giyip taç, mücevher, kuşak ve duvak takan Pandora, ışıltılı bir cazibe taşır.[3] Parıltılı gelin, beraberinde ağzı sıkıca kapalı bir kutu getirmiştir. Kutunun kapağını açınca, ölüm ve öteki kötülükler dünyaya yayılır; fakat umut çıkmayacaktır. Yorumcular Pandora adının, her şeyi veren kadın anlamına mı, yoksa bütün tanrılar tarafından verilen kadın anlamına mı geldiği konusunda hiçbir zaman anlaşamamışlardır. Bizim açımızdan cevabın fazla önemi yoktur. Etimolojik anlaşmazlık, Yunan evliliğinin bugüne kadar gizli kalmış bir yönünü aydınlığa kavuşturur: Gelin, karşılıksız bir hediyeydi ve kocasının evine *polydoros* (hediyeler taşıyarak) gelirdi.

Karşılıksız hediyenin, Helenistik yasal üreme sisteminin düzenleyici ilkesi olduğuna inanıyorum. MÖ sekizinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar, bir kadın her zaman başka bir erkek tarafından kocasına verilirdi (*didomi*) ve bu erkek, her zaman onunla birlikte başka zenginlikler (*epididomi*) de verirdi. İlgili sosyal âdetlerden bağımsız olarak, bir erkeğin *meşru çocuklarının* (kendisinin yerine geçecek oğullarının ve gelin vereceği kızlarının) annesi, belli servet iyelikleriyle ya da beklentileriyle ilişkilendirilirdi (kelimenin Yunanca karşılığı "üzerine konardı"). Demek ki, Yunanistan'da bir kadın ile onun "baba terekesindeki vârisliği", temelde aynı öneme sahipti.

Helenistik toplumlar, J. Goody ile S.J. Tambiah'ın "ayrılan in-

tikal" dedikleri şeyi uygulamış gibi görünür.[4] Bu terim, "erkeklerin yanı sıra kadınları da kapsayan" bir miras tarzına işaret eder. Fakat cevap bekleyen birçok soru vardır. Her iki cinsiyetten çocuklar eşdeğer ya da özdeş miras alırlar mıydı? İntikal iki yönlü müydü (başka bir ifadeyle, mülkiyet hem babadan, hem anneden "ayrılır" mıydı)? Ayrılan intikal kavramı, Antik Yunanistan'daki sosyal ilişkileri incelemek için yararlı bir araç sağlar. Temel bir sosyal asimetrinin maddi temelini gösterir.

Gelinlerin *phratry*'lerinin* bileşiminden bağımsız olarak, mal mülkle birlikte verilmeleri zorunlu olduğundan, muhtemel kombinasyonların sayısı sınırlıydı. Bunlar Tablo 1'de özetlenmektedir ve bundan böyle T harfiyle anılacaktır.

Sorunu bu şekilde koymak, meşru üreme sisteminin sürekliliğini vurgular. Bu nedenle bizim yaklaşımımız, sistemin kesintisizliğinden çok süreksizliklerini vurgulayan, bu alandaki öncü otoritelerden temelden farklıdır. Bu yüzden Louis Garnet[5] ve onu izleyen Jean-Pierre Vernant[6] ile Joseph Modrzejewski,[7] klasik dönemdeki Atina evliliğinin (T/I1, II4, III2, IV2-3), en yaygın biçimiyle Homeros dönemi evliliğinin (T/I2, II4, III1, IV1, 3) bir "tersine dönüşü", aslında "topyekûn bir tersine dönüşü" olduğunu ileri sürerler. Gelinin babasının verdiği hediye ya da çeyizi, *İlyada* ve *Odysseia*'da anlatıldığı şekliyle damadın babasının verdiği hediyelerin ya da *hedna*'nın "bir tür tersine dönüşü" olarak görürler. Claude Mossé, "tersine dönüş" yerine "kopuş"tan söz etmeyi tercih eder.[8] Atina evlilik sisteminin evriminde bu tür iki "kopuş" görür. Birincisinin, Mossé'nin kabaca bizim çeyizle karşılaştırabileceğini ileri sürdüğü, gelinin babasının verdiği *pherne* denen hediyenin, Homeros dönemi *hedna*'sının yerini aldığı Solon döneminde gerçekleştiği farz edilir. İkinci kopuş, *proix*'e, yani nakit çeyize geçilmesiyle birlikte 451'de gerçekleşmiştir. Tersine dönüşten, evirtilmeden ya da kopuştan çok sürekliliğe dayanan benim yaklaşımım ise, aksine, coğrafi ve zamansal çeşitlemeleri evlilik sisteminin yeniden düzenlenmesi ya da yeniden yapılandırılması açısından açıklamaya çalışmaktır.

Karşılıksız hediyeyi Helenistik evliliğinin düzenleyici ilkesi olarak olumlamak, iki konuya odaklanmak demektir. Birinci konu, köken sorunudur. Yunanistan'daki evlilik Homeros zamanından itibaren, neden *oneomai/priamai* (pazarlık ve satın alma) kelime grubuna değil de, Emile Benveniste'e[9] göre karşılıksız hediye anlamını taşıyan[10] *didomi* kelime grubuna yerleşti? *İlyada* ve

* Antik Atina'da otuz aileden oluşan bir tür aşiret topluluğuna verilen ad. – ç.n.

Tablo 1. Yunanistan'da Gelin Hediyesi (MÖ Dokuzuncu Yüzyıldan Dördüncü Yüzyıla Kadar)*

I. Gelin hediyesi:
Sosyal grup içinde ve dışında evlilik

I 1 Hakiki endogami — I 2 Sanal endogami

II. Gelinin babasının serveti

II 1 Konut

II 2 Toprak

II 3 Çiftlik hayvanları (taşınır mal)

II 4 Ev eşyası

IV. Damat gelini ve maiyetini alır

IV 1 Damat, gelinin babasına çiftlik hayvanları verir

IV 2 Damat gelinin babasına bir şey vermez

IV 3 Damat geline hediyeler verir

IV 4 Damat geline bir şey vermez

III 1 Damadın iyeliğinde *(ktesis)*

III 2 Damadın velayetinde *(kyreia)*

III 3 Ne *ktesis* ne de *kyreia*

III. Gelinin ve maiyetinin statüsü

* Evlilikler, burada dörtgenin etrafında gösterilen dört parametre kümesine göre sınıflandırılmıştır. Roma rakamlarıyla belirtilen bu parametreler şunlardır: I. Gelinin düğün hediyeleriyle birlikte gönderildiği sosyal mekân; II. Gelinin babasının düğün hediyesi olarak dolaşıma soktuğu servet biçimleri; III. Gelinin ve düğün hediyelerinin statüsü; IV. Kocanın geline ya da gelinin babasına verdiği hediyeler.

Odysseia'da meşru çocukların annesi neden her zaman kocasına ve değerli eşyalarla birlikte verilir? İkinci konu, evlilik kurumunun Yunan kentleri tarafından kendi çıkarları için kullanılmasıyla ilgilidir. Bütün Antik toplumlarda gelinin, kendisine ait miras payıyla birlikte kocasına verildiği doğrudur. Fakat hediye koşulları öyleydi ki, gelinin ve mallarının statüsü, kentten kente büyük ölçüde değişiyordu. Demokratik Atina, kendi dişi kabilesini kontrol altında tutmakla övünüyordu. Antik Yunanistan'ın en kısıtlayıcı, en kapalı cemiyeti olan Sparta ise kadınlarına epeyce özgürlük tanıyordu. Düzenleyici ilke aynı idiyse, bu tür farklılıkları nasıl açıklanabilir?

Bu tür sorular sormak, evlilik sistemleri ile sosyal sistemler arasındaki etkileşimi soruşturmak ve her ikisini evrim gösteren sistemler olarak ele almak anlamına gelir. Bu konuya genel bir şekilde yaklaşmak, cesaret kırıcı bir proje olurdu. Şimdilik dikkatimi üç ana kaynağa odaklayacağım: Homeros dönemi külliyatı (MÖ dokuzuncu ve sekizinci yüzyıllar); Gortyn Kanunu (460 civarı); Attikalı hatiplerin konuşmaları (MÖ dördüncü yüzyıl).

Birinci hipotez. Gelin hediyesi ve gelinin payı, arkaik dönemin sonunda Helenistik sosyal yapının ayrılmaz bir öğesiydi. Toplum, antropolojik jargonun, her biri ayrı bir haneye yerleşik, parçalı sülaleler dediği şey etrafında örgütlenmişti.[11] Ben, Helen toplumlarının, ayrı-aileli toplumlar oldukları için, gelinleri dışarı verdiklerini ve dolaylı evlilik uyguladıklarını iddia ediyorum. Daha arkaik dönemde meydan okunmaya başlanmasına rağmen, bu sosyal yapı, Yunanistan'ın şehir-devletleri dönemindeki evlilik uygulamalarında silinmez izler bıraktı.

İkinci hipotez. MÖ sekizinci ve dördüncü yüzyıllar arasında, Helenistik toplumlar gelinleri ve paylarını dışarı vermeye devam ettiler; fakat tek-soylu ailelerden vazgeçip ayrı ailelerden, üst üste binen ya da birbirine bağlı ailelere geçtiler. Açık yurttaşlık ve dinamik değişim kenti Atina'daki kadınların statüsü, kısıtlı yurttaşlık ve değişime muhalefet kenti Sparta'daki kadınların statüsünden neden bu kadar farklıydı? Cevap şudur: Bu iki kent, kent toplumunu çok farklı biçimlerde tanımlıyorlardı. Claude Lévi-Strauss'un ünlü terminolojisiyle Atina "sıcak", Sparta ise "soğuk" bir kentti.[12] Soğuk kentler tarihi tepip kendi aile yapılarını korumaya ve yurttaşlığı toprak sahipleriyle sınırlamaya çalıştılar. Sıcak kentler ise, kendilerini tarihte yaşayanlar olarak kavradılar. Ayrı-aile yapısından uzaklaştılar ve yurttaşlığı sınırlamayı reddettiler. Soğuk kentlerde kentsel mülkiyete bağlı gelin, kendi şahsının ve payının efendisiydi; sıcak kentlerde ise toprağa değil, nakit çeyize bağlıydı ve kendi kocasının vesa-

yeti altında sürekli bir sabi muamelesi gördü. Biraz farklı ve belki de daha kışkırtıcı bir biçimde koyarsak, kadınlar demokrasi icadının baş kurbanlarıydı.[13]

Homeros Döneminde Gelin Hediyesi

Homeros Dönemi Ailesi

Ayrı-aileli toplumlar (Troya, İthake ve Phaiak ili), en açık biçimde *İlyada* (dokuzuncu yüzyıl) ve *Odysseia*'da (sekizinci yüzyıl) tasvir edilir. Elbette, karanlık yüzyıllardan çıktıkları şekliyle Helenistik toplumları incelemek için Homeros dönemine ilişkin kaynakları kullanmanın geçerliliği üç tartışmalı varsayıma dayanır. Lévi-Strauss'a atfedilen birinci varsayıma göre, mitik söylem "ideolojik saraylarını daha önceki bir sosyal söylemin kalıntılarıyla inşa eder".[14] İkincisi varsayıma göre, M.I. Finley'in öne sürdüğü gibi, bu kalıntının esas olarak karanlık yüzyıllardan geldiği varsayılmalıdır.[15] Son olarak, *İlyada* ve *Odysseia*'da tasvir edilen gerçek ve/veya ideal toplumların, arkaik ve klasik dönemlerde Yunanistan'ın sosyal gerçekliğinin bir parçasını oluşturduklarına dair Maurice Godelier'nin görüşü kabul edilmelidir.[16]

Bu varsayımları kabul edersek, *oikos* yani aile teriminin Homeros'taki kullanımını incelemeye nasıl başlarız? Tarihçiler ve antropologlar, kavramın özel olarak Homeros dönemine ait bir yanı olmayan statik bir tanımını verirler. Mossé'ye göre, bir aile "her şeyden önce bir arazi mülkiyetidir . . . aynı zamanda ve belki de daha fazlası, oldukça karmaşık bir yapıya sahip bir insan grubudur".[17] Uzmanlar ile konuya daha genel yaklaşanlar bu konuda hemfikirdirler. Bir gözünü genel olarak tarihten, özel olarak da Yunan tarihinden ayırmadan konuşan Lévi-Strauss, aileyi "hem maddi, hem maddi olmayan mallardan oluşan mülklere sahip bir tüzel kişilik" olarak tanımlar.[18] Demek ki, R. Descat'nın gözlemlediği gibi, Homeros aileyi hiç tanımlamamış olduğu halde, bilim insanları ailenin ne olduğunu ifade ederken kendilerinden emin olabiliyorlar.[19] Homeros'ta aile düşüncesiyle bağlantılı bazı şeylerin dökümüne rastlarız: Eş, çocuklar ve arazi parçası (*cleros*).[20] Diğer pasajlar ailenin dikilmiş çatısına ve daire şeklindeki orta ocağına (*eschara*), çiftlik hayvanlarına (*probata*), gıda ve değerli eşyaları *(keimelia)* içeren yedeklerine (*ktemata*) işaret eder. Demek ki, şair tanımlamaktan çok saymakla yetinir. Muhtemelen terim bir kavramı anlatmadığı için Homeros, *oikos*'a bir gönderge iliştirmez. Ben, aile-yapılı toplumun, "so-

mut gösterge"lere dayanan simgesel bir toplum tarifinden geliştiğine inanıyorum. Bu tür dört gösterge varmış gibi görünüyor: Ev, ev eşyaları, arazi parçası ve çiftlik hayvanları. Bunlardan her biri somut ve maddi bir servet biçimidir; fakat aynı zamanda, G. Durand'ın[21] "bir sırrın epifanisi*" dediği şeydir – bu durumda, bireyin daha geniş toplumdaki yerinin sırrı.[22]

Homeros dönemi ailesi, simgesel bir nesnedir. Her şeyden önce, fevkalade somut bir şeydir: Meskendir. "İyi kurulmuş" bir aile, "iyi kurulmuş" öğelerden oluşur. Bir orta direkle (*oikos* kelimesinin, aslında bu direğe işaret ettiği söylenir) desteklenmiş yüksek çatısından tanınabilir. Çatı, sadece dairesel değil rahim benzeri de olan *eschara*'yı, orta ocağı örter (*eschara* kelimesi, aslında dişi üreme organları için kullanılırdı). Ocak, her sabah, küllerin altında için için yanan ateşi karıştırmak üzere açılırdı. "Sedir ve mazı ağacının güzel kokusuyla"[23] evin ortasında yanan ateş, etrafında toplananlara cömert ışığını saçardı. Demek ki, "iyi yapılandırılmış" parçaların tutarlı bir toplamıyla ya da Aristotelesçi terimlerle kendi "parçalar"ını saran bir "bütün"le karşı karşıyayız.[24] Sosyal düşünürler için bu "esrarlı epifani" hiçbir anlamda doğal olmayan bir insan grubunu, üremesi erkek tarafından başlatılan bir grubu açığa vuruyordu. Ev sarar, ocak doğurur, ateş her gün doğar – ata olarak kabul edilen babanın, kanuna uygun olarak evlenmiş annenin ve meşru bir şekilde dünyaya getirilen çocukların simgeleri. İnsanlar ile nesneler arasında açık bir benzeşiklik vardır. Aileyle aynı adı taşıyan baba, *oikos* gibi bir "bütün"dür. Üretken grubun çeşitli bileşenlerini bir arada tutar. Anne, evlendiği gün, ocağın yanında oturmaya gelir. Çocuklar, eğer meşrularsa, "iki kere doğar"dı: Doğan çocuk doğumdan beş gün sonra, ocağın külleri üzerine oturtulur, ardından baba, çocuğu dik bir konumda kaldırırdı –zira erkek dik durur ve alev de dikeydir– ve bebeğe aile ve *phratry* içinde bir yer veren ad ilk kez telaffuz edilirdi.[25] Demek ki, bir ada sahip olmak, baba ve aile tarafından kabul edilmiş olmaktı; bir baba, bir ad ve bir evle kutsanmış olanlara –özgür doğmuşlara– katılmaktı. Homeros dönemi toplumlarında *dmoes*'in, yani özgür olmayanların ne adı, ne babası, ne de ailesi vardı. Bunlara geldikleri yere göre hitap edilir ve efendileri tarafından barındırılırlardı. Bu yüzden aile, kabul edilen babalığın ve özgür doğmuş olmanın "epifanisi", daha geniş toplum içinde çekirdek bir grubu seçip ayıran "somut gösterge"ydi.

Ev, bu gruba ait olmanın göstergesi idiyse; toprak da bu grup

* Görünüm, tezahür. – ç.n.

içindeki hiyerarşiyi belirliyordu. Bir evin statüsü, topraktan yararlanmaya dayanırdı. Bazı evler, belli bir parselle ilişkilendirilirdi. Değişmez bir biçimde "bereketli" diye nitelenen bir toprak parçasından temin edilen erzakı (*bioton*) yemekle, her hane, besleyici toprak ile o toprağın ürünleriyle yaşayan grubun bir karışımı olan *demos*'un ya da toprağa dayalı topluluğun bir parçası haline gelirdi. Bazı evler, farklı bir kategoriye ait toprağa (kraliyet toprağı ya da vergiden muaf toprak anlamına gelen *temenos*) sahipti ve topluluk içindeki diğer ailelerden haraç alma ayrıcalığından yararlanırdı. Bu yüzden kralın ve bazı önemli şahsiyetlerin aileleri "kamunun" şarabını, ununu ve sığırını alırlardı.[26] Bazı ailelerin ise toprağı yoktu; erzaklarını, toprak sahibi ailelerden alırlardı. Örneğin *thete*'ler, ürettiklerinin bir kısmını alma karşılığında başka erkeklerin toprağında çalışan özgür erkeklerdi. Besleyici toprağa kök salmış ailelerle ilişkili erkekler, belli ortak yemeklere ve kolektif girişimlere katılırlardı. Bu tür zamanlarda, *laos*, yani kralı ve danışmanlarını dinlemek için agoraya gelen ve savaş çağrısına cevap veren savaşçılar topluluğu olarak bilinen şeyi meydana getirirlerdi. Uyum içinde konuşan ve hareket edenler arasında, toprak sahipliğiyle saptanan hiyerarşiye karşılık gelen bir hiyerarşi vardı. Bir toprak parçasına sahip olmak toplulukla ya da kolektiviteyle bütünleşmeyi ve iktidar kazandıran türden özel topraklara sahip olmayı sağlardı.

Aile ve toprak sosyal statüyü belirleyen servet biçimleriydi. Bu mallar, değiştirilemez kategorisine ait oldukları ve iktisap ve zilyetlik dışında tutuldukları için, sosyal sınıflaşmada benzersiz bir rol oynadılar. Kesintisiz bir hat halinde kuşaklar kuşakları izledikçe, statünün bu "somut göstergeler"i birinden diğerine aktarıldı. Devredilemez servet biçimleri olan aile ve toprağa, sadece meşru bir unvanı bulunanlar sahip olabilirdi. "Ailelerin ayağa kaldırdığı" servet (yani çiftlik hayvanları) ile testilerde ve fıçılarda "sahip oldukları" ve yedek erzaklarını oluşturan servet farklı kategorilere aitti. Bu mallar dolaşıma girer ve karşılıklı ilişkilere yol açardı. Böyle bir servet artabilir ve azalabilirdi: Verili bir statü grubu içinde, rütbeyi belirlerdi. Hem adak, hem evlilik uygulamalarında çiftlik hayvanlarının temliki söz konusu olurdu. Tarif edilen ritüele göre öldürülen hayvanlar, erkekler ve tanrılar tarafından paylaşılırdı. Et, her misafirin kendi payını tükettiği bir şölende ikram edilir ve böylece dostluk bağları pekişirdi. Her yeni evlilikle birlikte, sığırlar ve koyunlar bir aileden diğerine geçerdi. Çiftlik hayvanları evliliğe teşvik işlevi görürdü. Bu arkaik toplumlar aynı zamanda savaşçı toplumlardı ve savaş ganimetlerinin mübadelesi, aileler arasındaki dostluğun başka

bir işaretiydi. Zorla ele geçirilen ganimet en kıymetli ve en sıkıca elde tutulan mülkiyet biçimiydi.

Homeros dönemi ailesiyle ilgili bu uzun açıklamanın gelin hediyesiyle ne ilgisi var? Cevap basittir: Evlilik konusuna, Marcel Mauss'un "bütünsellik" dediği şey bağlamında yaklaşacaksak, ailenin tanınması elzemdir.

Lévi-Strauss'un yerinde formülasyonunu kullanacak olursak, Homeros dönemi ailesi her zaman "bir halinde iki"ydi.[27] Meşru evlilik üzerine kuruluydu ve meşru evlilikleri biçimlendirerek kendisini kalıcılaştırırdı. Bütünün parçalarına, yükselen çatının dairesel ocağa, erilin dişile önceliğinden bağımsız olarak, yasal bir karı, yani kabul edilen evlilik kurallarına göre edinilen bir karı olmadan bir aile var olamazdı. Ailenin usulüne uygun olarak kabul edilen bir "parça"sı, ailenin meşru evlatlarının annesi olan bu kadın diğer kadınlardan esirgenen sosyal bir yaşama sahipti. Serveti, statü ve konumun somut bir göstergesi olarak ele alan bir toplum için, üretken bir anneyi bir servet biçimi olarak görmek mantıklıydı. Evliliği bir toprak hediyesiyle (yani kullanılabilen, fakat sahip olunamayan servet hediyesiyle) damgalanan bir gelinin, aile içinde, evliliği değerli nesnelerden, bir kişinin sahip olabileceği somut servetten oluşan bir hediyeyle (*ktesis*) damgalanan bir gelinden farklı bir konum işgal etmesi de mantıklıydı.

Homeros dönemi toplumlarında tüm yerleşik grup meşru evliliğe dayanırdı ve meşru evliliği dayatarak kendisini kalıcılaştırırdı. Servet, statü ve konumun somut bir göstergesi olduğu ölçüde, sosyal sistem vârisler ile halefler arasında bir ayrım yapmazdı: Vârisler, mülkiyetle birlikte statüyü de miras alırlardı.[28] Eğlence amaçlı cinsellik serbest kaldığı halde (büyük aileler kapatmalarla ve cariyelerle doluydu), toplum üretken cinsellik konusunda tavizsizdi. Sadece meşru evlatlar miras/veraset hakkı talep ederdi. Gayri meşru evlatların sadece "piç payı" vardı ve hiçbir statüleri yoktu. Bu önlemler (*İlyada*'nın bazı pasajlarında kalıntısı görülebilir[29]), açıkça, poligaminin avantajlarından (muhtemelen nüfus artışı ve en zengin ailelerin sınırsız genişlemesi de dahil) vazgeçmeden poligamiyi önlemek için tasarlanmıştı.

Sanırım, evlilik sorununa alışılmış antropolojik ayrımlar –endogamiye karşı egzogami, kadının hareketliliğine karşı kocanın hareketliliği, baba ikametgâhına karşı anne ikametgâhı, yakın akraba evliliğine karşı uzak akraba evliliği ayrımları– karmaşasından çok, aileler açısından yaklaşmak en iyisidir. Gerçekten de, Lévi-Strauss'un belirttiği gibi, Homeros dönemi toplumlarının ". . . teorik olarak uzlaşmaz ilkeleri aşmak için çaba" harcadıkları görülecektir.[30] Yapma-

mız gereken şey, bu "çaba"nın, meşru evliliği tek-soylu aile birimleriyle bağdaştırmanın zorluğundan kaynaklandığını göstermeye çalışmaktır.

Ne var ki, bunu yapmadan önce, üç noktayı belirtmek gerekir. Birincisi, aileler üst üste binmezdi. Soy, kökeninde ailenin babası olmak üzere, babasoyuydu. Anne tarafından akrabalık, olsa olsa tamamlayıcı bir sistemdi. Her aile oğullarını vâris/halef olarak tutar, kızlarını diğer ailelerde annelik etmeye gönderirdi. İkincisi, aileler kendilerini süreklileştirirlerdi. Oğul sahibi bir aile, bunu gelin alarak yapardı. Sadece kızları olan bir aile ise, damat alarak. Prosedür, hareket halindeki eşi evle bütünleştirmek ve ona kandaş akraba gibi davranmaktı. Homeros dönemi toplumlarının, evliliği kandaşlık temelinde kavramaları şaşırtıcıdır. Üçüncüsü, aileler bölünürdü (antropoloji jargonunda, "türeme"yle). Baba öldüğünde, oğullar mirası eşit olarak bölüşür ve bağımsız aileler kurardı. Fakat bir baba hayattayken de, bir damat alarak ailesini bölebilirdi. Başka bir ifadeyle Homeros dönemi aileleri, antropologların "gelin alma evliliği" ve "iç güveyi evliliği" dedikleri iki tip evlilik uygulardı.

Gelin Alma Evliliği: Sahip Olunan Kadın (Ktete Gyne)

Penelope, gelin alma evliliğiyle verilen bir gelindi. İthake Kralı Odysseus Troya Savaşı'na gitmeden önce, Akarnania Kralı İkarios'un kızı Penelope'yle evlenir (T/I2, II4, III1, IV1, 3). Birkaç kuşak boyunca kocanın ailesinin sadece bir tek oğlu olmuştur; bu yüzden patrivirilokal evlilik[31] ve gelinin yer değiştirmesi kaçınılmazdır. Odysseus bir kral ailesine mensup olduğu için, kendi krallığından bir karı alamaz; bunu yapması, hipogami olurdu.[32] Bir prenses bulunmayınca, kral kendi ailesinden biriyle evlendi. Phaiakların kralı Alkinoos, düzenli aralıklarla dalgaların üzerinde yükselerek Görünür'den Görünmez'e geçişe izin veren bir adanın hükümdarıydı. Kendi kız kardeşiyle evlenmesi bir rastlantı mıydı?[33] Penelope'nin gençliğindeki yasal evliliklerle ilgili nostaljik anılarına göre hüküm verirsek, Odysseus ile İkarios kurallara harfiyen uydular.[34] İyi bir ailenin kızıyla evlenmek isteyen damat adayları *hedna* (her zaman sayısız diye tarif edilen armağanlar) getirmek ve muhteşem *dora*'larla (hediyelerle) güzellerin gönlünü kazanmak zorundaydılar.* Evin dış kapısı önünde sıraya giren damat adayları birbirleriyle yarışır ve en cömert olan yarışı kazanır.[35] Daha sonra yavuklunun babası güzel kızını, kazanana verir ve ken-

* *Hedna/dora* ayrımı, Türkçede keyfi bir ayrım olan *"armağan/hediye"* ayrımıyla korunmuştur. – ç.n.

di muhteşem *dora*'sını ekler.[36] Şanslı aday gelinini ve ona verilen hediyeleri alıp kendi evine götürür.

Hedna'nın yani "sayısız" armağanın içinde toynaklılar da vardır; L. di Lello Finoulli'nin gösterdiği gibi, damat adaylarının müstakbel gelinin evine getirdikleri sığır ve koyun sürülerinden oluşur.[37] Homeros dönemi toplumlarında çiftlik hayvanları büyüyen ve çoğalan bir servet biçimiydi ve yalnızca erildi. Kadınlar ile hayvan yetiştiriciliği birbirine karışmazdı.[38] Büyük sığır sürülerinin önemi açıktır. Bir damat adayı kendisinin üremesine imkân sağlayacak bir kadının karşılığında, servetin erkek bir biçimini, üremesine vesile olduğu bir sürü sunardı. Bantu ülkesinde olduğu gibi Homeros'un Yunanistan'ında da, "çiftlik hayvanı çocuk meydana getirir".[39] Ne var ki, ne evlatların statüsünü (meşru ya da gayri meşru), ne de annenin statüsünü (karı ya da metres) belirlerdi. Armağanların amacı, muzaffer damat adayını bereketli bir rahmin sahibi (*ktesis*) yapmaktı. Bunlar üremeyi meşru hale getirmezdi. Üremeyi meşru hale getirme rolü, sahip olunan kadını, yani *ktete gyne*'yi, Hesiodos'ta sözü edilen sahip olunan karıya –hem ailenin meşru evlatlarının annesi, hem aile erzakının muhafızı– dönüştüren muhteşem hediyelere aitti.[40]

Muhteşem hediyeler, *keimelia*, yani kıymetli mallar kategorisine aittir. "Parıldayan" diye tarif edilmeleri, çok sayıda madeni nesneyi kapsadıklarını gösterir. Evin gizli yerlerindeki sandıklara saklanan bu gizli servet, gelinle bağlantılıydı. Aslında, evliliğin somut göstergesiydi.

Koca karısına, ilk kez aile ocağının yanındaki yerini almaya gelirken giymiş ya da takmış olabileceği "muhteşem bir donatı" (işlemeli duvak, kolye ve taç gibi eşyaları da kapsayan) verirdi. Bu kıymetli nesneler, kocanın ailesinin yeni geline ne kadar değer verdiğini ve onu kendilerinden biri haline getirmeyi ne kadar çok istediğini göstermek için, derhal sandık odasından kaldırılırdı.[41]

Gelinin babası kendi kızının yanı sıra, kocaya da muhteşem hediyeler verirdi. Babanın sandıklarından çıkan bu kıymetli nesneler gelinin bir ıskarta olmadığını, ailesi tarafından reddedilmediğini ve ailesinin, onun çocuklarıyla antropologların "tamamlayıcı nesep" dedikleri şeyi kurma niyetinde olduğunu gösterirdi.[42] İktidar ya da çıkar kaygılarından arındığında, Homeros dönemi kahramanları ile anne tarafından akrabaları arasındaki ilişkiler her zaman oldukça yumuşaktı. Ne var ki, bu tür ilişkiler salt duygusal ve törensel değildi: Meşruiyet, anne tarafından akrabalığı gerektiriyordu. Damadın ailesinin sandıklarına saklanan gelinin ailesinin hediyeleri, gelinin, bir mal olmasına rağmen, alan ailenin

azami özenle davranması gereken son derece değerli bir mal olduğunu gösterirdi.

Babasından almak için damadın, kocasına vermek için babasının hediyelere boğduğu gelin, iki aile arasında bir ittifakı temsil ederdi. Damat ile kayınbaba *etai*, yani müttefik olurlardı. Bu tür bağlar, Homeros dönemi toplumlarında çok önemliydi. Evlilikle edinilen akrabalar, bütün önemli törenlerde (doğum, evlilik, ölüm) temsil edilirlerdi. Anlaşmazlıklarda hakemlik yaparlardı.[43] Bir katilin yargılanması gibi, bir grup olarak ailenin katılımını gerektiren faaliyetlere katılırlardı.[44] Kabile ve *phratry* gibi akrabalık gruplarının, "*parentela* toplumlar"mış[45] gibi görünen Homeros dönemi toplumlarında iyi tanımlanmış rolleri vardı.

Bu yüzden *dora*, yani muhteşem hediyeler, iki aile arasında bir ittifakın, gelinin kocanın ailesiyle bütünleşmesinin ve doğuracağı çocukların meşruluğunun somut bir göstergesiydi. Hediyeler, karşılıksız verilen eş, satın alınan cariye ve savaşta ele geçirilen esir arasına açık bir ayrım koyardı. Odysseus'un ailesindeki sadık yaşlı hizmetçi Eurykleia'nın hikâyesi mükemmel bir örnektir.[46] Eurykleia en güzel çağındayken, kahramanın babası Laertes kısa bir süre onu kendi cariyesi yapma düşüncesine kapıldı, fakat eşinin gazabı karşısında bu planından hemen vazgeçti. İthakeli eski bir ailenin reisi olan genç kızın babası Ops'la yapılan görüşmelerin amacı bir satın almayı (*priamai*) gerçekleştirmekti. Hesap çok açık değildir, fakat Laertes'in yirmi öküz teklif ettiğinden kuşku yoktur ve Ops'un kızını sattığı da açıktır, zira onu hediyesiz vermiştir. Böylece yirmi öküzüyle Laertes, Eurykleia'nın cinsel organlarının sahipliğine hak kazanmıştır. Ailesi tarafından reddedilen Eurykleia, hiçbir sosyal varlığa sahip değildi. Zevk veremez hale geleceği ana kadar hizmet etmesi mukadder bir bedendi. Ana tarafından akrabalardan ve dolayısıyla bir anneden mahrum olan çocukları piç olacak, babalarının mirasından/verasetinden dışlanacaklardı. Babaları öldüğünde, mirasın sadece piç payını –aileye ait meskenlerden birini, fakat arazisiz bir meskeni– alacaklardı.[47] Bu miras, piçin bir adı ve babası olan özgür bir adam olduğunu, fakat bir topluluğun ya da kolektivitenin mensubu olmadığını gösterirdi. Homeros dönemi toplumlarında vârislerin ve haleflerin annesi olan karı ile özgür çocukların annesi kapatma (ya da cariye) arasında yapılan ayrım, Yunanca konuşulan bölgelerdeki kız ve erkek kardeşlere neden *adelphoi* (aynı rahimden doğmuş) dendiğini belki açıklar. Emile Benveniste, bu terimin erken bir anasoylu akrabalık sisteminin kalıntısı olduğunu öne sürer.[48] Acaba daha basit bir açıklama olabilir mi? Monogaminin cariyelikle birlikte var olduğu babasoylu toplumlarda bir *phratry*'nin meşruluğu

ya da gayri meşruluğu, babaya değil anneye bağlıdır. *Adelphos*, anasoyluluktan çok poligaminin bir kalıntısıdır.

Kocanın ailesi gelinle birlikte gelen hediyeleri ailenin birikimlerine, gelini de kendi kanına katar. Gelin hangi anlamda kandaş kabul edilirdi? Kızlarını dışarı veren Homeros dönemi ailesi, her zaman bir grup olarak hareket eden baba ile oğullarından oluşan çokbaşlı eril bir "hücre"ydi. Akrabalık terimleri geneldi ve bilgilendirici değildi.[49] Homeros dönemine ait metinler hukuksal belge olmadıkları için, karının/annenin bu sistemdeki konumunu nitelemek zordur. Penelope'nin "kibirli talipler"iyle sorunları, muhtemel bir cevabı gösterir.[50] Karı, kocasının kızı ve oğullarının kandaş kız kardeşi konumunu almış olabilir. İthake sarayında gerçekleşen dramın bir anlam ifade etmesi için, Odysseus'un karısı şu ya da bu şekilde onun servetine bağımlı olmalıdır.

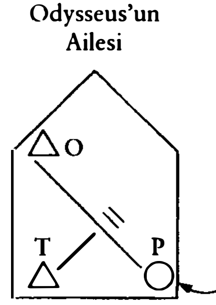
Hikâye karışık olsa da, esas noktaları belirlemek kolaydır. (1) Odysseus geride bir karı ve "yüzünde henüz tüy bitmemiş", babasının mirasına/verasetine sahip çıkamayacak kadar genç bir oğul bırakarak Görünmez'in içinde kaybolmuştur. (2) Talipler, İthake'nin ve komşu adaların çiçeği İkarios'un kızıyla değil, Odysseus'un dul karısıyla ilgilenirler. Penelope herhangi bir nedenle babasına geri dönerse, bu yakışıklı gençlerden hiçbiri "sayısız armağan"ı Akarnania'ya götürmeyecektir.[51] Talipler kendilerini ölüme sürükleyen bu kadının gönlünü fethetmek için, iki stratejiyi ortaklaşa benimserler. Davranışları muğlak olduğu kadar çirkin değildir. (3) Taliplerin birinci stratejisi bir "gelin alma evliliği" yapmayı amaçlar. Sürülerini sarayın kapısının önünde toplar ve Penelope'ye muhteşem hediyeler sunarlar; Telemakhos'un "erkeklik" çağına ulaşıp annesini, alışılmış muhteşem hediyelerle birlikte, en yüksek teklifi sunana verecek konuma geleceği anı beklerler.[52] Bu kertede Penelope meşru bir kız evlat konumundadır. Babanın öldüğü farz edilince, "erkek kardeş"inin aile birikiminden kıymetli eşyalarla birlikte onu kocaya verme özgürlüğü vardır. (4) Fakat talipler aynı zamanda başka bir strateji benimserler. Bizzat hanenin içine, ana ocağının etrafına yerleşirler. Aile toprağının meyvelerini yer ve Telemakhos'u öldürüp Odysseus'un sağlam bir zeytin ağacı kütüğünden yaptığı yatağında Penelope'ye sahip olma hayali kurarlar.[53] Bu durumda Penelope meşru bir kız evlat konumundadır. Kardeşi sahneden silinirse, babasının evine kısılıp kalacak ve kaderi bir "iç güveyi evliliği" olacaktır.

Oğul sahibi dul bir kadın kocasının ailesini, getirdiği servetiyle birlikte terk eder. Oğlu olmayan dul bir kadın, evi ve toprağı –kan bağıyla bağlantılı ve iktisaba tabi olmayan mülkiyet biçimleri– işgal ederek kocasının ailesinde kalır. Bu yüzden gelin alma evliliği,

1. Ayrı Bir Aile Bir Gelin Alır



Homeros dönemi ailesinde, kadın, kocasının "kızı" ve oğlunun "kandaş kız kardeş"i olur.



kadını kocasının kızı konumuna sokar. Dul kadının oğlu, annesini muhteşem hediyelerle kocaya verir. Bu evlilik tipi, bu nedenle, anneyi, kendi oğlunun kandaş kız kardeşi konumuna sokar. Bu evlilik prosedürünün yapısı, bu nedenle, dolambaçlıdır. Karı, kendi kocasının kızı ve oğlunun kız kardeşi olduğu için, hiçbir zaman "reşit" olamaz. Bir erkekten diğerine geçen bir kız olarak kalır: Kardeşleri tarafından desteklenen babası, onu, oğulları tarafından desteklenen kocasına gelin verirler. Bunlar, bir kadının sevmek zorunda olduğu iki erkek grubudur. Ne var ki, alanlar ile verenler arasında bir çatışma çıkarsa, verenlerden yana olur.[54] Gelin alma evliliğinin dolambaçlı yapısıyla ilgili çözümlemem doğruysa, Homeros dönemi toplumlarında karının statüsü şöyle nitelenebilir: Bir aile tarafından, karı/anne olarak hizmet etmek üzere başka bir aileye verilen kadın büyük değere sahip sosyal bir varlık olmasına rağmen (hediye yağmuruna tutulmasının nedeni budur), yine de her zaman bir erkeğin, yani içinde bulunduğu ailenin reisinin hâkimiyeti altındaydı.

Eğer mitler gerçekten "kendi ideolojik saraylarını daha önceki bir sosyal söylemin kalıntılarıyla inşa" ediyorlarsa, gelin alma evliliğinin "kalıntılar"ını mitolojinin büyük temalarında aramak ilginç olmalıdır. Bu kalıntıların iki grup mitte bulunabileceğine inanıyorum. Birincisi, Yunan mitolojisinde, İokaste ve Klytaimestra da dahil, bazı dul kadınlar, ikinci kocaları tarafından, ilk kocalarının mirasıyla/terekesiyle birlikte sahiplenilirler. Bu tuhaf intikal gelin alma evliliğinin bir kalıntısı olarak yorumlanabilir mi? İkincisi, gelin alma evliliğinde bir kadın babasının kızı olmaktan çıkıp kocasının kızı haline gelir. Demek ki, bir durumdan diğerine geçer ve bu geçiş, ancak simgesel bir ölüm olarak anlaşılabilir. Her nasılsa "çocuk katili baba" teması, tüm Yunan mitolojisinde en iyi bilinen temalardan biridir ve Pierre Brulé tarafından uzun uzadıya incelenmiştir.[55] İster Aga-

memnon, ister Embaros densin, gencecik kızının hayatını sona erdiren baba (bir oğlunu öldüren baba vakasının olmamasına dikkat edin) onu evlilikten önce Bakire Artemis'e kurban olarak sunar ve tanrıça, her zaman genç bakirenin yerine bir hayvanı kabul etmek ister. "Çocuk katili baba" teması, kadının kocasının ailesine bir mal olarak girdiği bir evlilik biçiminin kalıntılarıyla inşa edilmiş "ideolojik saray" olabilir mi?

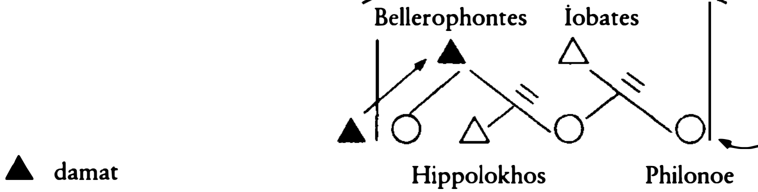
İç Güveyi Evliliği: Evli Kadın (Gamete Gyne)

Gelin alma evliliğini uzun uzadıya ele aldıktan sonra, iç güveyi evliliğiyle ilgili söyleyeceklerim nispeten kısa gelebilir. Suç, Homeros dönemi kaynaklarınındır. Yine de metinler, kayınbabanın bir damadı "cezbetme" ve "onu kendi yanında tutma" arzusundan söz eder.[56]

Kayınbabanın oğullarının olup olmaması önemli bir faktördür. Nausikaa'nın babası Alkinoos'un birkaç oğlu vardır, fakat yine de bir damadı kendi yanında tutmak ister. Odysseus harika Görünmez'de uzun bir süre dolaştıktan sonra, Skherie sahillerinde karaya çıkar; Alkinoos'un kızı onu orada fark eder, "bedeni çıplak ve denizde hırpalanmıştır". Açıktır ki, "bu kadar ıstırap çeken" kahramanın, sunacak muhteşem hediyeleri ya da armağanları yoktur; fakat kızın ilgisini çeker ve "düşünen, soylu bir erkek"i keşfetmekten memnun olan babasının aklını çeler.[57] Bu nedenle Alkinoos, Odysseus'u "damat unvanıyla" alıkoymayı ve ona kendi kızını, evini ve mallarını vermeyi önerir (T/I2, II1, III3, IV2, 4). Odysseus, kralın teklifini geri çevirir.

Lykia Kralı İobates, kayınbabanın bir oğula sahip olmadığı diğer durumu örnekler. Glaukos'un oğlu Bellerophontes'i Ephyra'ya "hayran bırakma"yı becerir.[58] Bu hikâyede dikkat edilmesi gereken dört nokta vardır (T/I2, II1-4, III3, IV2, 4). (1) İobates'in iki kızı vardır; gelin alma evliliğiyle kocaya verdiği Anteia ve kendi yanında tuttuğu Philonoe. (2) Bellerophontes Khimairalar, Solymalar ve Amazonlar karşısında zafer kazandıktan sonra, İobates onu kendi yanında tutmanın nedenini bulur. Ona Philonoe'yi ve *time*'sinin yarısını ya da kraliyet payelerini verirken, Lykialılar kahramana bir *temenos* yani kraliyet toprağı sunarlar. (3) Bellerophontes ile Philonoe'nin oğlu Hippolokhos, Lykialıların kralı olarak takdim edilir. (4) Hippolokhos'un oğlu Glaukos, Troya savaş meydanında "Ephyra'da ve uçsuz bucaksız Lykia'da her zaman en iyi olan babalarının ırkı"nı anımsatır.

Bu paradigmatik vakaların çözümlenmesi iki sorunu ortaya koyar: Evlilik sözleşmesi ve damadın kayınbabanın akraba gru-



buyla bütünleşmesi sorunu. İlk önce evlilik sözleşmesi sorununu ele alalım; bu konuda iç güveyi evliliği, iki bakımdan gelin alma evliliğinden farklıdır: Damat armağanlar vermez; gelinin babasıysa sadece kızını değil, statü kazandıran mülkiyetini de verir. Gelin alma evliliğinde, gelinin babasının çiftlik hayvanları alması, gelinin kocasının evinde oturacağını ve çocuklarıyla birlikte kocasının velayetinde olacağını ima eder. İç güveyi evliliğinde ise, damat *anaednos*, yani "armağansız"dır.[59] Odysseus'un ve Bellerophontes'in yiğitliklerinin armağanların yerini aldığı itirazında bulunulabilir; fakat acaba Homeros'taki sosyal düşünceler böyle bir paralelliğe izin vermeyecek kadar somut değil midir? Bana göre yiğitlikler armağanların yerine geçmez, daha çok kayınbabayı, yiğitliği kanıtlanmış bir erkeğe armağansız evlilik teklifinde bulunmaya teşvik eder. Baba, kapısının önünden sığır sürülerini geçirmekten vazgeçer; bunun karşılığında, müstakbel damadına patrivirilokal ikametgâh ile eş ve çocuklara sahip olmayı dışlayan bir evlilik sözleşmesi teklif eder. Kabul edildiği üzere, Agamemnon, Akhilleus'a armağansız bir evlilik önerir; "bal kadar tatlı hediyeler"in *(meilia)* yanı sıra kızlarından birini de yanına alıp Peleus'un evine gidecek ve Agamemnon'un yedi "bakımlı il"ini kabul edecektir.[60] Fakat bu sözleşme, her iki evlilik tipinin avantajlarını birleştirerek kahramanın öfkesini yatıştırmak için tasarlanmış bir istisnadır.

Gelin alma evliliğinde baba, kızını belli mallarla birlikte verir. İç güveyi evlilikte iktisap edilemeyen ya da sahip olunamayan gayrimenkulleri, yani kızına bağlı olan ve statü kazandıran mülkiyeti verir. Alkinoos Odysseus'a, onu özgür yaşayanlar grubunun bir üyesi haline getirecek bir ev ve müştemilatını teklif eder (Odysseus'a, onu topluluğun bir üyesi haline getirecek bir arazi parçasını neden teklif etmediği, araştırılması gereken ilginç bir konudur). İobates, Bel-

lerophontes'e kendi kraliyet payelerinin yarısını verir. Benveniste'in işaret ettiği gibi, bu payeler "önemli avantajlar"dı.[61] Muhtemelen, topluluk üyelerinin krala tahıl, şarap ve sığır biçiminde düzenli olarak ödedikleri haraçları kapsıyordu. Böylece İobates krallığını Bellerophontes'le paylaştı ve topluluk da, Bellerophontes'e bir kral payı vermekle onun kraliyet statüsünü teyit etti. Alkinoos ile İobates, müstakbel damatlarına "sürekli" servet, babadan oğula ya da bir erkek kardeşten erkek kardeşe aktarılabilen türden bir servet teklif ettiler. Akrabalık yapısı, nasıl oldu da damadın kandaş akrabanın yerini almasına izin verecek şekilde manipüle edildi?

Prosedürün, kayınbabanın kendi oğullarının olup olmamasına bağlı olduğuna inanıyorum. Kayınbabanın kendi oğulları yoksa, damat aileye kandaş kardeş (*kasignetos*) olarak alınırdı. Kendi ocağının ve kızının rahminin besleyici, annesel niteliklerinden yararlanarak kendi ailesinin sürekliliğini sağlamak İobates'in göreviydi. Aile ancak bir erkek tarafından miras alınabildiği için, Philonoe'nin oğulları, süreklilikte herhangi bir kopuşa meydan vermemek için, anneleriyle aynı şecerede yer almalıydılar. Erkek kardeşsiz kız evladın yatay evliliği, nesep düzenini yeniden düzenlemenin bir yoluydu. İobates, kraliyet statüsünü gösteren serveti, kızın kocasıyla, sanki kendi kardeşiymiş gibi eşit bölüşmeyi önerdi; böylece, aslında damada kendi kardeşi olmasını öneriyordu. Bellerophontes ile Philonoe'nin dairesel ocağın ve yüksek çatının simgelediği cismani birliği, kahraman ile kayınbabanın bütün ailesi arasında bir akrabalık ilişkisi kurdu.

İç güveyi evliliği aşağıdaki kandaşlık ilişkilerini kurardı: Damat, kayınbabasının kardeşi olurdu; kocanın karısıyla ilişkisi, amcanın yeğenle ilişkisi gibiydi; çocuklar, anne tarafından büyükbabalarının ailesine aittiler; babalarının akrabalarıyla ilişkileri ikinci sıradaydı. Fakat çocukların adını seçme işini muhtemelen paylaşan iki babaları vardı – biri doğurtan, diğeri geçindiren. İobates'in ailesinin son temsilcisi, Bellerophontes'in İobates'in evine girdiğinde ayrıldığı ailede kullanılan Glaukos adını taşıyordu.

Kayınbabanın kendi oğulları varsa, damattan kendi ailesine girmesini istemez, bunun yerine mülkünü bölerdi. Alkinoos, Odysseus'a edinilebilir olmayan bir ev vermeyi önerdiğinde, müstakbel damadını bir kandaş akrabası olarak görüyordu. Fakat Odysseus kendisine ait ayrı bir eve yerleşti ve Alkinoos'un ailesine katılmadı. Bu yüzden kral, damadını *anepsioi* kategorisine, yani kraliyet ailesine ait olmaktan çıkan kandaş akrabaları kapsayan yeğenler kategorisine koydu. Odysseus ile Nausikaa'nın çocukları da, yeğen olarak sınıflandırılacaklardı. Civar hısımlığın mensupları olarak, ancak

kandaşları olan erkek bir vârisin yokluğunda anne ve babalarının mirasını/verasetini talep edebilirlerdi. Damatlarını da yanında tutan Yaşlı Priamos, onları ayrı evlere yerleştirmedi.[62] Kendi kandaşları arasında onlara hangi yeri verdi?

Kadının iç güveyi evliliğindeki konumu, gelin alma evliliğindekinden çok daha güçlüydü. Kocasının malı değildi. Armağanlar verilmezdi. Üzerinde oturduğu ve kendisiyle aynı özde olan mülkiyet, sahiplik alanının dışındaydı. Kocası amca konumundaydı ve bu nedenle, kendi "kardeş"inin çocuklarına sahip değildi. Evliliği (*gamos*), kocasını kendi üzerinde tam yetkili kılmazdı. Böyle bir kadın, muhtemelen *gamete gyne*'ydi, kocanın yetkisizliğine Hesiodos'un ağıt yaktığı evli kadındı.[63] Homeros dönemi toplumlarında bir ölçüde otorite sergileyen bütün kadınların, iç güveyi evlilik yapanlar olması tesadüf müdür? Helen, Paris'in kız kardeşlerinin kibirliliğinden şikâyetlenir.[64] Priamos damadını kendi yanında "tuttu". Alkinoos'un eşi Arete, kocasının yeğeni ya da kız kardeşi olarak epeyce prestije sahipti.[65]

Homeros dönemi toplumlarında evlilik, belli bir mülkiyet ve yer değiştiren eşin alıcı ailenin kandaş akrabalarıyla bütünleşmesiyle birlikte, karşılıksız bir gelin hediyesini ima eder. Yorum yanlışları olmadığı takdirde, bu iki ilke, ayrı-aileli denilen toplumlara monogaminin yerleşmesiyle sıkı sıkıya bağlantılıydı. Sekizinci yüzyılda başlamak üzere, şehir-devletlerinin (*poleis*) ortaya çıkışı, ailenin ve evlilik kurumunun yeniden yapılandırılmasıyla sonuçlandı. Yine de, daha önceki ayrı-aileli toplumların evlilik prosedürleri, belli bir iz bıraktı. Klasik dönemin görünüşte irrasyonel bazı pratikleri ve tabuları, bu şekilde daha önceki bir sosyal örgütlenmeden geriye kalanlar olarak yorumlanırsa, yeniden bir ölçüde rasyonellik kazanırlar.

Klasik dönemdeki Helen evliliği, Homeros dönemi evliliğinin yapısal özelliklerinin basit uzantıları ya da dönüşümleri olan birçok karakteristik özellik taşır. *İlyada* ve *Odysseia*'daki toplumlarda, eşler arasında karıkoca bağlarının yokluğu yapısal bir olgudur. Yer değiştiren eş, alıcı aileyle bütünleştiği için, evlilik, karıkoca evliliğinden çok kandaşlık bakımından kavranırdı. MÖ 336 civarında Aristoteles, *Politika*'da, Yunan dilinde "karıkoca arasındaki ilişki için özel bir terim yoktur" diye gözlemde bulunuyordu.[66] Tarihçiler bu çarpıcı olgunun anlamını araştırmalıdır. Dördüncü yüzyılda Yunanlıların evliliği resmileştirmeyi bu kadar zor görmelerinin nedeni, belki de, Yunan kültürünün uzun bir süre eşleri kandaş akraba olarak ele almış olmasıydı.

İlyada ve *Odysseia*'nın ayrı-aileli toplumlarında *parentela* (kandaş ve dünür akrabalardan oluşan akrabalık grubu) içinde evlilik de yapısal bir olgudur. Ailenin tek vücut olarak hareket etmesinin gerektiği her durumda, hem kandaş, hem dünür akrabalardan öyle hareket etmeleri istenir. Bu eylem grubuyla bağlarını, kızlarını grup üyeleriyle evlendirerek güçlendirmek bir aile için mantıklıydı. Klasik dönemde *parentela* içinde evlilik, hâlâ, evlilik stratejilerinin karakteristik bir özelliğiydi.

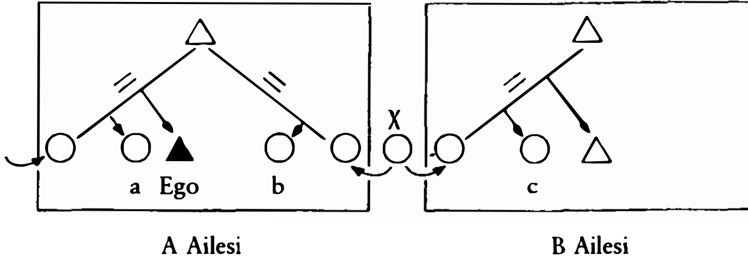
Ayrı-aileli toplumların başka bir yapısal özelliği de, yatay evliliktir. Hangi evlilik çeşidini ele alırsak alalım, damat, gelinden bir önceki kuşağa aitti ve babanın ya da amcanın konumunu işgal ederdi. Klasik dönemdeki evlilikle ilgili bütün incelemeler, en başta da Brulé'ninki, karı ile koca arasındaki yaş farkını vurgular: Evlilik yaşına ancak gelmiş genç bir kız, olgun bir erkeğe verilirdi.[67] Bilim çevreleri, sık sık dolaylı evlilik ile demografik kaygılar arasında bir bağlantı bulunduğunu, amacın farklı yaş gruplarındaki erkek ve dişi nüfusu eşitlemek olduğunu ileri sürer. Ben böyle bir savın yerindeliğini sorgulamasam da, yatay evliliğin herhangi bir amacının, ayrı-aileli toplumlardan miras alınan yapısal bir özellikle üst üste bindiğine inanıyorum.

Daha önceki bu evlilik yapısının değiştirilemez kalıntısı, klasik Yunanistan'da bir üvey kız kardeşle evlenmeyi düzenleyen çelişkili yönetmeliklerin nedenini açıklayabilir. Bir erkeğin aynı ana babadan olma kız kardeşiyle evlenmesi (*ensest* kelimesi yoktu) "dinsizlik", fakat Atina'da kandaş üvey kız kardeşiyle, Sparta'da karındaş üvey kız kardeşiyle evlenmesi "dindarlık" sayılırdı. Lévi-Strauss bu farklılığı, her iki kentteki "anne tarafından" ve "baba tarafından" akrabaların nispi gücüne atfeder.[68] Fakat bu kısıtlamaları, herhalde, gelin alma evliliği ile iç güveyi evliliğinin fosilleşmiş kalıntıları olarak görmek gerekir. Aşağıdaki diyagram, karmaşık bir hipotezin özünü sunar.

Diyagram, kandaş kız kardeşle ilgili tabunun gelin alma evliliğiyle, karındaş kız kardeşle ilgili tabunun ise iç güveyi evliliğiyle bağlantılı olduğunu açıkça gösterir. Bu hipotezle, Atina ve Sparta'daki "dinsizlik"in çelişkili özelliğini açıklamak pekâlâ mümkün olabilir. Ne var ki, tarihlerinin belirli bir noktasında her iki kentin, bir tabuyu diğerine tercih etmelerinin nedenini açıklamaz. Atina'nın kendi evlilik sistemini gelin alma evliliği etrafında, ensest yönetmeliğini de iç güveyi evliliği etrafında düzenlemesinin nedenini de açıklamaz. Her ihtimalde bu tercih, akrabalık dışında bir mantığa dayanıyordu.

3. "Ayrı-Aileli Toplumlarda" Evlilik ve İkinci Evlilik*

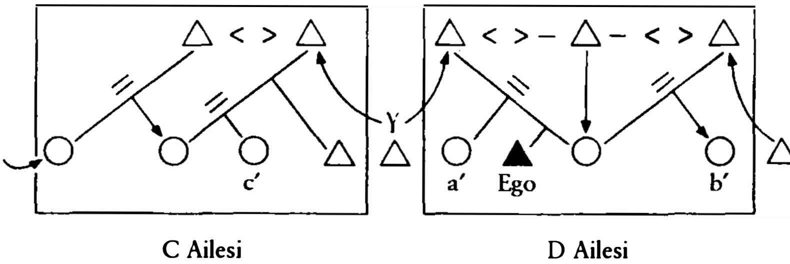
Gelin Alma Evliliği
X, gelin olarak peş peşe iki kere verilir



A Ailesi B Ailesi

Kendi öz kız kardeşi *a* ile ve kandaş kız kardeşi *b* ile evlenseydi, Ego "dine aykırı" bir evlilik suçu işlerdi; çünkü, annesiyle aynı aileye mensuptur ve aynı konumu işgal eder. Fakat aynı aileye mensup olmayan ve kendisiyle akraba olmayan karındaş kız kardeşi *c* ile evlenmesi serbesttir.

İç Güveyi Evliliği
Y, damat olarak iki kere evlenir



C Ailesi D Ailesi

Öz kız kardeşi *a'* ile ya da annesinin başka bir iç güveyi evliliğinin ürünü karındaş kız kardeşi *b'* ile evlenseydi Ego, "dine aykırı" bir evlilik suçu işlerdi. Annesiyle aynı aileye mensupturlar ve aynı konumu işgal ederler. Fakat babasının başka bir evliliğinin ürünü olan kandaş kız kardeşi c' ile evlenebilir. Kandaş kız kardeş aynı aileye mensup değildir.

* Bu toplumda akrabalık genetik değil, sosyaldir. Bu yüzden kandaş ve karındaş kız kardeşler biyolojik olarak aynı akrabalık derecesinde olsalar da, eşdeğer değildirler.

Şehir-Devletleri Çağı, MÖ Sekizinci Yüzyıldan Dördüncü Yüzyıla

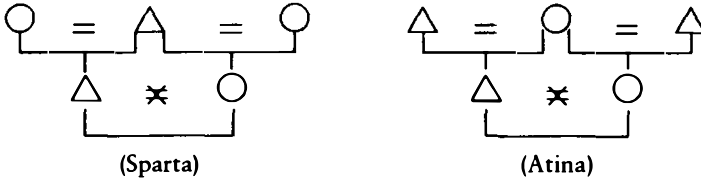
Yunanistan toplumları, MÖ sekizinci yüzyıl ile dördüncü yüzyıl arasında şehir-devletleri (*poleis*) biçiminde örgütlüydü. Gelin, hâlâ, velayeti altında olduğu erkekler tarafından belli zenginliklerle ya da zenginlik beklentileriyle birlikte dışarı verilirdi. Gelin ile "baba veraset"i arasında bir benzeşiklik var olmaya devam etse de, evlilik kuralları kentten kente büyük ölçüde değişiyordu. Burada bol miktarda envanter çıkarmaya kalkışılamayacağı için, sözünü edeceğim durumu en iyi temsil ettiklerine inandığım iki kent üzerinde yoğunlaşacağım: Atina ve Gortyn.[69] Gortyn, arkaik (hatta belki de neo-arkaik) sosyal örgütlenmeyi olabildiğince korumayı tercih eden, Lévi-Strauss'un deyişiyle, "soğuk" bir kentti. Beşinci yüzyıla kadar ayrı-aileli yapısını korudu; siyasetinin, kolektif uygulamalara ya da Pauline Schmitt Pantel'in "kentsel kurumlar" dediği şeye "gömülü" olduğu söylenmektedir.[70] Diğer yandan Atina, değişime izin veren ve kendisini tarihin bir parçası olarak gören "sıcak" kentti. Solon'un (594-593) ve Klisthenes'in (508-507) reformlarıyla ayrı-aileli yapıya meydan okunması, yeni bir topluluk örgütlenmesine ve "siyasalın ortaya çıkışı"na yol açtı.

Atina ve Gortyn'in evlilik sistemleriyle ilgili mülahazalar iki hipotez önerir. Sistemlerin benzerliğine dayanan birinci hipotez, şehir-devletlerinin ortaya çıkışı ile karanlık yüzyıllardan miras alınan evlilik sisteminin yeniden düzenlenmesi arasında bir bağıntı önerir. Kentin ortaya çıkışı ve bununla birlikte krallığın yok oluşu, görünüşe göre, toplumun yeniden örgütlenmesiyle birlikte gidiyordu. Oğullara ve damatlara bölünen ayrı-aileler sisteminin yerini, üst üste binen aileler sistemi aldı. Bana göre akrabalık sisteminin bu manipülasyonu, Yunan şehir-devletinin kurucu edimiydi. Homeros dönemi toplumlarında, her aile bir birimdi ve toplum, kralın tebaasını oluşturan ailelere boyun eğdiren bir "bütün" olarak kraliyet ailesi kavramıyla bir arada tutulurdu. Daha sonraki üst üste binen aileler sisteminde toplum, sisteme adını veren sülalelerin üst üste binmesiyle bir arada tutulurdu. Kent, kökteş bir akrabalık sisteminin kurulmasıyla birlikte meydana geldi. Ailenin yeniden yapılandırılması, meşru üreme sisteminin yeniden düzenlenmesinden kaynaklandı.

Gelin, ailesi tarafından, damadın ailesinin kendisini süreklileştirmesini olanaklı kılmak için verilirdi.

Gelinin babasının mirasından gelinle birlikte giden pay artık ko-

4. Atina ve Sparta'da Bir Üvey Kız Kardeşle Evlenmekle İlgili Farklı Tabular



caya verilmez, çiftin çocukları için düşünülürdü. Annenin ailesinden gelen bu mülk, aslında, çocukların kendi annelerinin ailesiyle nesep ilişkilerinin "somut gösterge"siydi. Bu artık sadece tamamlayıcı değil, paralel bir nesepti. Karı, ailesi tarafından sağlanan mülkiyet üzerinde yasal hakka sahipti; koca, sadece yararlanma hakkına sahipti.

Aileler arasındaki iç bağlantılar, gelin alma ve iç güveyi evlilik prosedürlerini ve yer değiştiren eşin alıcı aileyle bütünleşmesini ortadan kaldırdı. Eşlerin kandaş akraba gibi muamele görmeleri sona erdi ve bunlar dünür, akraba sayılır hale geldiler. Bütün şehir-devletlerinde, gelinin kardeşe sahip olup olmaması evlilik tipini belirlemede can alıcı faktör oldu.

Bu yeniden düzenleme, damada ait hayvan sürülerinin gelinin evinin kapısında toplanması pratiğine son verdi. Aynı dönemde çiftlik hayvanı yetiştirenlerin azalmaya başlaması ve Homeros zamanındaki etoburların torunlarının giderek daha fazla otoburlaşmaları tesadüf müydü?

Atina ile Gortyn arasındaki farklılıklara dayanan ikinci hipotezim, evlilik sistemi seçimi ile siyasal sistem seçimi arasında bir bağıntı önerir. Ayrı-aileli toplumların iç bağlantılı ailelerden oluşan toplumlara dönüşmesi, Homeros dönemi toplumlarının iki düzenleyici ilkesini aşındırmadı: Statü kazandıran servet, yani ev (özgür doğmuş olma statüsünün somut göstergesi) ve araziye (bundan böyle kent olarak bilinen toplulukla/kolektiviteyle bütünleşmesinin somut göstergesi) sahipliğine dayanan meskûn grup hiyerarşisi ilkesi; hem mirasın, hem verasetin meşru üremeye bağlı olması ilkesi.

Gortyn gibi bazı kentler, bu düzenleyici ilkeleri korumayı tercih ettiler. Bütün meskûn birimleri kapsamayan "yurttaş" aileler, or-

tak iyelikleri, kent topraklarını cinsiyetine bakmaksızın evlatları arasında bir ileri bir geri aktararak "iç bağlantılar" kurdular. Toprak sahipleri topluluğuna giriş kapılarını kapatmanın ve topluluğun büyümesini engellemenin en basit yolu buydu. Kız evlatları topluluk toprağının parselleriyle bütünleştirmeyi tercih etmekle, bu kentler, ayrı-aileli toplumlarda rastlanan iç güveyi evliliklerine (Odysseus-Nausikaa) dayalı evlilik sistemleri geliştirmeye ve kadınları, topluluğun üyeleri, kendi şahıslarının ve mülklerinin sahibesi olarak görmeye yöneldiler.

Atina gibi bazı kentler de tarihlerinin bir noktasında, aile toplumlarının hiyerarşisini reddetmeyi seçtiler. Bu kez bütün meskûn grupları kapsayan "yurttaş" aileler, barındırdıkları serveti cinsiyete aldırmaksızın evlatları arasında ileri geri aktararak "iç bağlantılar" kurdular. Yurttaşlığı kentsel toprağa sahip olmayanlara açmanın en kolay yolu buydu. Bu kentler, kız evlatları mülkiyetle bütünleştirmeyi tercih etmekle ayrı-aileli toplumlarda rastlanan gelin alma evliliklerine dayalı evlilik sistemleri geliştirmeye ve kadınları, kocalarının iktidarı altında ve topluluğun saçaklarında, sürekli gayri reşit olarak görmeye yöneldiler.

Gortyn'de Gelin Hediyesi

MÖ beşinci yüzyılın birinci yarısına (muhtemelen 460 civarı) tarihlenen "büyük kanunlar kitabesi" sayesinde Gortyn hukukunu biliyoruz.[71] Orada yazıya dökülen kanunnamenin yeni olduğu, önceki kanunun tarihinin ve içeriğinin bilinmediği belirtiliyordu.[72] Öncesini ortaya çıkarmak için Gortyn kanunnamesini çözümlemeliyiz. Kanunlarını yazıya dökerken kentin amacı, Maffi'nin ifadesiyle, basitçe "kamusal hafızayı rasyonelleştirmek"ti.[73] Kanunname, Gortyn'in evlilik sistemini ya da yeniden oluşturulması istenen sosyal sistemi düzenleyen ilkeler hakkında hiçbir şey söylemez.

Gortyn'in Evlilik Sistemi

Organizasyon. Evlilik, *opuien/opuiethai* fiilinin kelime alanına dahildi: Erkekler evlenir (aktif biçim), kadınlar evlendirilirdi (pasif biçim). Metinde sözü edilen dört statü grubundan üçünü kapsardı: *Hetaireioi* (yurttaşlar) ve *apetairoi* (özgür fakat yurttaş olmayan erkekler) özgür statülü gruptu; *foikees* (bağımlılar), özgür statüde değildi. *Douloi*, yani pazarda satın alınan köleler, meşru üremeye dahil edilmezlerdi. Karma evlilikler yasak değildi.

Evliliği düzenleyen kanun, statü bakımından formüle edilmemiş-

Tablo 2. Gortyn'in (Girit) Yerlileri, MÖ 460 Civarı*

Meşru ataların statüsü			
Hetaireios	*Apetairos*	*Foikeus*	*Doulos*
Hetairy'ye mensup (silah taşıyan ve halk meclisinde yer alan yurttaş)	*Hetairy*'e mensup değil (özgür, fakat yurttaş olmayan erkek)	Kent toprağına bağımlı	meta olarak alınıp satılabilen köle
Eleutheros		*Doulos*	
özgür		özgür değil	

* Tablo, Gortyn sakinlerini ayırt etmek için kullanılan ölçütleri yansıtır: Özgür/özgür olmayan (*özgür* = *hetaireioi* ve *apetairoi*; özgür olmayan = *foikees* ve *douloi*) ve mensupluk/dışlama (*douloi*, insan toplumundan dışlanırlardı).

ti. O zamanın bütün şehir-devletlerinde olduğu gibi, iki durum etrafında düzenlenmişti: Biri müstakbel gelinin bir kardeşe sahip olduğu, diğeri olmadığı durum.

Erkek kardeşi olan kız evlat, babası ya da erkek kardeşi tarafından kocaya verilirdi (*didomi*).[74] Bu karşılıksız hediyenin üç sonucu vardı: (1) Kocayı çiftin çocuklarının efendisi (*karteros*) yapar, yeni doğan çocukların terk edilmesi ya da sahip çıkılması konusunda tam yetkili kılardı.[75] (2) "Kadınlar sayesinde akraba olan" (*kadestai*) sözleşmeci taraflar arasındaki ittifakın koşullarını saptardı. (3) Yetişkin kadını kendi şahsının ve eşyalarının sahibesi (*karteros*) statüsüne yükseltirdi. Bir kız evladı kocaya vermek, bir babanın kızı üzerindeki son velayet edimiydi; fakat bu, onu damadının yetkisi altına soktuğu anlamına gelmezdi. Kızı dul kalır ya da boşanırsa, herhangi bir müdahale olmadan kendi başına yeniden evlenebilirdi.[76]

Erkek kardeşsiz bir kız evlat babasını kaybettiğinde, kanun gereği yasal hak sahibine (*epiballon*) ait olurdu ve annesinin erkek kardeşleri, yani "anne tarafındaki" en yakın "akrabalar"ı işlemi denetlerdi. Gortyn'de, kocasının statüsünden bağımsız olarak, bir karı her zaman mülkiyetle ilişkiliydi. Meşru bir şekilde kurulmuş herhangi bir ev içi grup hem *patroia*'ya, yani baba mallarına, hem *metroia*'ya, yani anne mallarına sahip olurdu. Hiç erkek kardeşi olmayan bir gelinin, babasının servetine "konduğu" söylenirdi. Bir erkek kardeşi olan geline, bu servetin bir kısmı eşlik ederdi; ya evlilik sırasında (çeyiz) ya da ebeveynlerin ölümü üzerine (tereke).

Servetin Sınıflandırılması. Kanunname dört *chremata* ya da mal kategorisi ayırt ediyordu: *Stege*, yani ev; ev eşyaları; çiftlik hayvanları (büyük ve küçükbaş) ve diğer mallar.[77] Bu sınıflandırma Homeros dönemi sınıflandırmasına çok benzer: Gortyn'de servet, sta-

tüyü gösteren (ev ve diğer mallar) ve rütbeyi gösteren (çiftlik hayvanları ve ev eşyaları) somut göstergelerden oluşuyordu.

Ev, ikametgâhtı (*stege*, çatı demektir). Yeri *polis*'teydi – kanunnamede *chora*, yani kırla karşılaştırılan, dolayısıyla da kent anlamına gelen bir terim. *İlyada* ve *Odysseia*'daki ev gibi, Gortyn'deki ev de, barınağın ötesinde bir şeydi. Babaya benzer şekilde, içinde doğan çocuğa adını verirdi ve bu ad, çocuğun babası tarafından kabul edildiğini ve özgür bir erkek ya da kadın olduğunu gösterirdi. Babalığın kabulü, "baba" ile "mesken"in bir arada bulunarak yapabileceği bir edimdi.[78] Kanunname bu konuda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz.[79] Örneğin, boşandıktan sonra doğuran bir kadının durumunu değerlendirir. Kadının, çocuğu eski kocasının evinde ve üç tanığın huzurunda eski kocasına sunması gerekiyordu. Eski kocanın, çocuğu meskenine kabul etmemesi durumunda, kanun şunu belirtiyordu: "Çocuğu büyütmeye ya da terk etmeye kadın karar verecektir."

Ben, özgür statünün de meskene göre verildiğine inanıyorum. Kanunname, özgür bir kadın ile bağımlı bir erkekten doğan çocukların durumunu ele alıyordu.[80] Kadının erkekle birlikte yaşamaya gitmesi durumunda, çocuklar bağımlı oluyorlardı. Erkeğin kadının meskenine gitmesi durumunda ise, çocuklar özgür oluyorlardı. Kanunname, özgür bir erkek ile bağımlı bir kadından doğan bir çocuğun durumunu ele almıyordu ve babasının meskeninde doğan böyle bir çocuk tanım gereği özgür olduğu için, bu durumun atlandığını varsaymak akla uygundur. Gortyn'de bir eve sahip olmak, bir isme ve bir babaya sahip olmaktı; başka bir ifadeyle, eve, isme ve babaya sahip olanlar grubuna –özgür sakinler grubuna– ait olmaktı. İster bağımlı, ister esir olsunlar, özgür olmayanların kendilerine ait evleri yoktu. Yine de bağımlı, efendisine ait bir meskende yaşadığı ve efendisinin ailesine çocuk verdiği için, meşru evlilik yapabilirdi. Aslında kanun, boşanmış bir kadın bağımlının boşandıktan sonra doğan çocuğunu eski kocasının efendisine sunması gerektiğini emrederdi; eski kocanın efendisi, çocuğu kendi bağımlısı olarak kabul edip etmemeye karar verirdi.[81] Efendinin meskeni, açıkça, kendi bağımlılarının meskenlerini içine alan bir "bütün" olarak düşünülüyordu.

Diğer mülkiyet, kanunnamede açıkça tanımlanmıyordu; fakat intikal yönetmeliğinde epeyce tartışılan *karpos*, yani meyve ürettiği söyleniyordu. Demek ki, bu "diğer" mülkiyet, *claros*'tan yani kırda bulunan ve genelde kentte yaşamayan bağımlılar tarafından işlenen arazi parçasından ibaretti. Bu arazi parçasının, yurttaşlığın somut göstergesi olduğuna inanıyorum. Gortyn yurttaşına, "bir *heta-*

iry'nin mensubu" anlamına gelen *hetaireios* denirdi. Gortyn'li bu *hetairy*'lerle ilgili çoğu şey bir sır perdesi ardında olsa da, zaman zaman birlikte akşam yemeği yedikleri kanıtlanmıştır.[82] Yemeğe gelenlerin her biri, Sparta'da olduğu gibi yemeğin bir kısmını getirmiyordu; yemek için gerekli yiyeceği topluluğun bağımlıları sağlıyordu. Nasıl yapılmış olursa olsun, *hetairy*'nin mensupları kentsel toprağın meyvelerini yiyorlardı. Beşinci yüzyılda statüleri, muhtemelen, bir arazi parçasına sahip olmaya dayanıyordu. Nasıl ki bir eve sahip olmak özgür statünün somut göstergesi idiyse, toprağa ve toprağa mensup bağımlılara sahip olmak da, yurttaşlığın göstergesiydi.

Gortyn'de ev ve toprak, tıpkı Homeros dönemi toplumlarındaki gibi, statü kazandıran servet biçimleriydi. Bu yüzden yararlanılabilen ve miras alınabilen, fakat mülkiyet olarak kazanılamayan servet biçimleriydiler. Bununla birlikte, kanunname, belli koşullar altında bu iyeliklerin devredilebildiğini ima eder.[83] Demek ki, Gortyn, "soğuk" bir toplum olsa da, değişime tamamen kapalı değildi. Fakat beşinci yüzyılın sonlarına kadar statü, belli servet biçimlerine sahip olmakla bağlantılıydı. Evin ve toprağın aksine, çiftlik hayvanları ve ev eşyaları, Homeros dönemi toplumlarında olduğu gibi, belli bir gruba aidiyeti değil, sosyal statüyü belirleyen iyeliklerdi. Bu iyelikler, mülkiyet olarak kazanılabilirdi. Koyun beslemek Gortyn'de her zaman önemli olduğuna göre, bir kişinin servetini değerlendirmede koyun sürülerinin önemli bir değer olduğunu varsaymak makuldür.

Kanunnamenin servet sınıflandırması Gortyn'in beşinci yüzyıl ortalarında hâlâ aile-yapılı bir toplum olduğunu ve bunu oluşturan ailelerin bir hiyerarşi oluşturduklarını gösterir. Bazı aileler özgür, fakat topraksızken; yurttaşların aileleri hem toprağa hem bağımlılara sahipti. Homeros dönemi ailesindeki gibi, Gortyn'in aileleri de "bir halinde iki"ydiler.

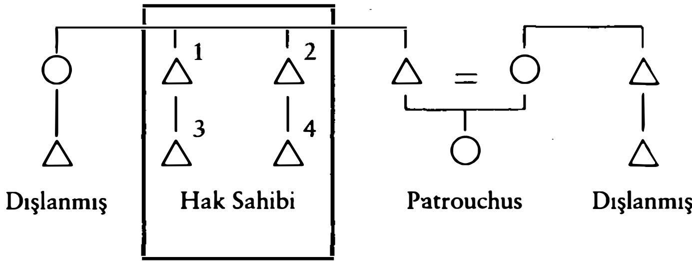
Erkek Kardeşleri Olan Kızlar (T/I1, II2 ya da II4, III3, IV2 ve IV4). Erkek kardeşleri olan genç bir kadın ya evlenince ya da ebeveynleri ölüp anne ve baba terekesi bölüşüldüğünde, kendi miras payını alırdı.

Gortyn'de anne de baba da, hem mülklerini hem de "hayatta oldukları sürece gerekmeyen" devir zamanını kontrol ederdi.[84] Ebeveynler öldüğünde, çeyiz almayan kızlar da dahil bütün çocuklar tereke bölüşümünden pay alırlardı: "Eğer bir erkek ölürse, içindeki her şeyle birlikte kentteki evleri . . . ve bir bağımlıya ait olmayan koyunlar ve öteki büyükbaş hayvanlar oğullara gider. Geri kalan mal, adil bir şekilde bölüşülür. Kaç tane olurlarsa olsunlar, oğullar iki pay alır; kaç tane olurlarsa olsunlar, kızlar bir pay alır." "Eğer anne ölürse,

terekesi, babanın ölümündekiyle aynı şekilde bölüştürülür." "Eğer ev dışında hiçbir mülk yoksa, kızların yukarıda belirtilen oranda bir pay alma hakları vardır."[85] Son derece kısa ve açık olmasına rağmen, kanun, yurttaşın terekesi (eve ek olarak "diğer mülkiyet"i de içeren) ile özgür tereke ("diğer mülkiyet"in olmadığı durum) arasına bir ayrım koyardı. Her ikisi de, iki kola ayrılan bir intikale –hem annenin hem babanın mülkiyetinin, her iki cinsiyetten çocukların iyeliğine geçerek "ikiye ayrıldığı" durum için kullanılan teknik terim– tabiydi.

Ailesinin statüsünden bağımsız olarak, bir kız evlada her zaman statü kazandıran servet verilirdi. Bir yurttaş ailesinin kızı toprak alırdı. İkiye ayrılan intikal, erkek kardeşlerin, statü kazandıran servetin çoğunu –evi ve toprağın üçte ikisini– ve rütbe belirleyen servetin de, yani ev eşyalarının ve çiftlik hayvanlarının tamamını alacağı şekilde düzenlenmişti. Çiftlik hayvanlarının bir erkek iyeliği olduğunu hatırlayın. Gortyn'de ve Homeros dönemi toplumlarında kadınlar hayvan yetiştiriciliğinden dışlanırdı. Bir yurttaşın kızının iki ebeveyninden aldığı şey, yurttaşlığın göstergesi olan kentsel toprağın üçte biriydi. Kızın, özgür bir ailede yani topraksız bir evde doğması durumunda, bizzat ev bölüşülür ve kızın özgür statüsünün bir göstergesi haline gelirdi. Özetlersek, Gortyn'de statü kazandıran servet hem erkeklere hem kadınlara aktarılabilirdi, fakat kelimenin tam anlamıyla mülkiyeti oluşturan servet, sadece erkekten erkeğe aktarılabilirdi.

Erkek kardeşleri olan bütün kızlar, ebeveynlerinin mülkünün bölüşülmesine katılmazlardı. Evlendikleri zaman çeyiz alan kızlar, mal bölüşümünün dışında tutulurdu. Kanun, bir babanın kızı evlendiğinde ona bir hediye vermesine izin verirdi.[86] "[Baba kızına] kanun tarafından saptanan payını verebilir, fakat daha fazlasını [veremez]." Bu formülasyon o kadar kısadır ki, iki şekilde okunabilir. En yaygın yorum şudur: Çeyiz, kız evladın hem annenin hem babanın mallarındaki (yurttaş aile olması durumunda toprak) miras payının karşılığı olan bir avanstı. Fakat metni şöyle okumak da mümkündür: Çeyiz, babanın mallarından oluşurdu ve kız evlat evlendiği sırada, babasının toprağından, babası öldüğünde hak sahibi olacağı parselleri alırdı. Babasından çeyiz alan kız evladın, evlendiğinde ya da annesi öldüğünde annesine ait malları almaması durumunda, çeyiz, intikal biçimini önemli ölçüde değiştirirdi. O zaman, anneden ikiye ayrılan intikal fiilen söz konusu olmazdı. Metinle ilgili bu ikinci yorum oldukça inandırıcıdır. Gortyn hukukuna göre bir erkek eşine ait mülkleri hiçbir zaman elden çıkaramadığına göre, bir babaya sadece kendisine ait şeyleri kızına verme izni verilmiş olma-



sı muhtemel görünüyor. İkinci yorum kabul edilirse, bundan, Gortyn hukukunun, erkek kardeşleri olan kız evlatların payını belirlemenin yapısal olarak farklı iki yola izin verdiği sonucu çıkar.

Erkek Kardeşi Olmayan Kız Evlatlar. Patrouchus, yani "babası ya da kandaş erkek kardeşi olmayan" kız, bu nedenle babasının tek vârisiydi ve kanun, hangi erkeğin onunla evlenme hakkına sahip olduğunu belirliyordu.[87] Gortyn Kanunu'nun on iki maddesi, böyle bir kızın evlenmesine ayrılmıştır (T/I1, II1 ve II4, III3, IV2 ve IV4);[88] bu maddeler E. Karabélias tarafından ayrıntılı bir şekilde çözümlenmiştir.[89] *Patrouchus*'un hukuksal tanımı eksikti. Metin, kuşkusuz hatırlatmaya gerek olmadığı için, yurttaş bir ailenin kızı ve bir yurttaşın vârisi olması gerektiğini açıklamıyordu. Bu boşluğa rağmen, kanun oldukça açıktır. Konu yine evin ve toprağın meyvelerinin intikaliydi. Kanun, görünüşe göre, özgür fakat yurttaş olmayan ailelerin erkek kardeşi olmayan kızlarını hesaba katmıyordu. İki vaka ele alınıyordu: Birinde *patrouchus* olan kız evli değildir; diğerinde evlidir.

Patrouchus hâlâ kocaya verilmemişse, üzerinde hak sahibi olan en yakın akrabayla evlenmesi gerekiyordu. Öncelik, ilkin en büyüğü olmak üzere babanın erkek kardeşlerinindi, eğer babanın kardeşleri olmuyorsa, babanın erkek kardeşlerinin oğullarınındı. Babanın kız kardeşlerinin oğulları dışlanıyordu. Annesinin kardeşleri, yani genç kadının anne tarafından en yakın akrabaları, onunla evlenme hakkına sahip değillerdi, fakat evlenmesine nezaret etmeleri istenirdi. Hak sahibi bir adayın bulunamaması durumunda, kabile içinde bir koca aramaktan sorumluydular. Hiç kimse gönüllü olmazsa, *patrouchus* "yapabiliyorsa başka biriyle evlenir"di. Hak sahibi adayın genç kadınla evlenmeyi reddetmesi durumunda, anne tarafından akrabaları konuyu mahkemeye götürürdü. Hak sahibi adayın hâkimin kararına uymayı da reddetmesi durumunda, *patrouchus* mülkiyeti elinde tu-

tar ve sıradakiyle ya da kabilenin bir mensubuyla veya bunun da mümkün olmaması durumunda kendisini alacak herhangi biriyle evlenirdi. *Patrouchus*'un hak sahibi adayla evlenmeyi reddetmesi durumunda, evi ve evin eşyalarını kendisi alır ve mülkiyetin geri kalan kısmını (çiftlik hayvanları ve toprak) hak sahibi adayla paylaşırdı.

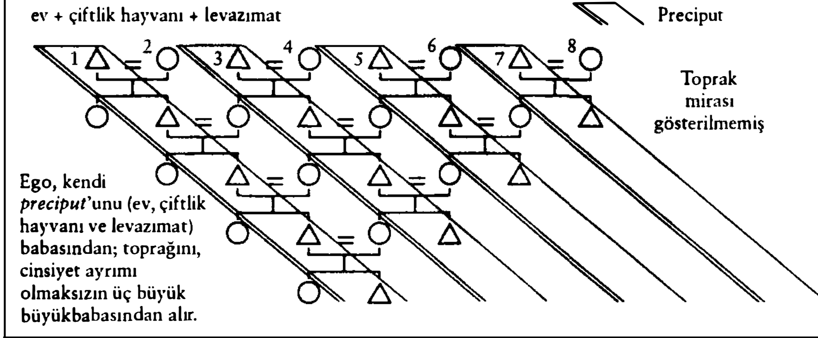
Hak sahibi adayın, bir *patrouchus*'u onunla evlenmek için boşanmaya zorlamasına izin verilir miydi? Kanun, halihazırda evli *patrouchus* sorununu ele aldığında, sadece iki vakayı değerlendirir: Birinde *patrouchus* duldur; diğerinde, bir *patrouchus* haline gelmeden önce, evli olduğu erkekten onun rızası olmadan boşanmak ister. Her iki vakada da, *patrouchus* çocuksuzsa, hak sahibi adayla evlenmek zorundaydı. Çocuk sahibi olmuş ve daha sonra boşanmışsa, daha önce belirtildiği gibi mülkiyeti hak sahibi adayla paylaşmak koşuluyla, "kabile içinde istediği kişi"yle evlenebilirdi. Çocuklu bir dul ise, "kabile içinde istediği kişiyle evlenebilir" ve mülkiyetin tamamını kendisi alırdı.

Hak sahibi adaya hangi ödünler verilirse verilsin, *patrouchus*, statü kazandıran servet (ev ve toprak) ile rütbe belirleyen servet (çiftlik hayvanları ve ev eşyaları) üzerinde kontrole sahip bir vâristi. Fakat bu eşyaların dişi ellerde kalması mukadder değildi. Kuşkusuz, kanun *patrouchus*'un mallarının özellikle oğullarına geçmesi gerektiğini belirtmez; fakat erkek kardeş sahibi kızın payı ne ise o olmak üzere, bir *patrouchus*'un kızlarına bıraktığı anne mülkiyeti, sadece topraktan ibaret olabilirdi.

İster yurttaş bir aileden, ister özgür bir aileden, ister oğulları olan ya da olmayan bir aileden gelsin, Gortyn'de evli bir kadın statü kazandıran servete ve kendi şahsı üzerinde kontrole sahipti; fakat çocukları üzerinde yetkisi yoktu. Bu tür bir evlilik sistemine ne tür bir aile yapısının tekabül ettiğini göreceğiz. Meşru üreme sistemi, kanunnamede bu soruna ayrılan maddelerin sayısının da gösterdiği gibi, yurttaş ailelerin üremeleri gözetilerek düşünüldüğüne göre, evlilik sisteminin incelenmesi, bize bu ailelerin nasıl örgütlendiklerini anlatabilir.

Kentsel Örgütlenme ve Evlilik Sistemi

Özgür statünün temeli olarak ev, yurttaşlığın temeli olarak arazi, rütbe belirleyici olarak çiftlik hayvanları, ev eşyaları ve sürekliliğin teminatları olarak meşru karıkocayla, Gortyn'deki yurttaş aile Homeros dönemi ailesinden hemen hemen ayırt edilemez gibi görünürdü. Fakat Gortyn'in bu küçük Girit kentindeki aileler, aslında *İlyada* ve *Odysseia*'da tarif edilenlerden çok farklıydı. İthake ve Skherie'deki aileler de akrabalık gruplarıydı ve aralarında servet geçişi hiç olmaz-



dı. Gelin ile damat, kandaş akraba olarak üreme hizmetlerine ihtiyaç duyan ailelerle bütünleşirlerdi ve çocuklar, sadece bir tek aileden, gelin alma evliliğinde babanın ailesinden, iç güveyi evliliğinde anne tarafından dedenin ailesinden miras alırlardı. Gortyn'deki miras sistemi çok daha karmaşıktı. Ev, aile eşyaları ve çiftlik hayvanları "dikkatlice" babadan oğula (oğulun "ek payı" olarak) geçtiği halde, toprak her iki cinsiyetten çocuklara intikal ederdi. Oğul sahibi yurttaş ailelerin üremesini gösteren aşağıdaki diyagramı ele alalım.

Gortyn'deki servet intikaliyle ilgili bu diyagram, kentin, iç bağlantılı, kendine yeterli ailelerden oluşan sosyal yapısını aydınlatır. Bütün yurttaş aileler kentsel toprağa sahipti. İlk toprak taksimatı Gortyn'in hem söz dağarcığında hem kamusal hafızasında var olmaya devam etti ve arazi, topluluk üyeliğinin somut göstergesiydi. Ne var ki, Homeros dönemi ailelerinden farklı olarak, Gortyn aileleri her yeni kuşakla birlikte ortak toprağı kısmen yeniden bölüşürlerdi. Kız evlatların ebeveynlerinin toprağının üçte birini almaları gerektiğine dair karar, parsellerin dağılımını değiştiriyordu. Bu önlem, kentsel topluluğun kapalı doğasıyla ve ailelerin iç bağlantılı olmalarıyla bağıntılıdır.

Gortyn'in hakiki endogamiyi, grup içinde evlenme yükümlülüğünü yerleştirmek için buyruklara ihtiyacı yoktu.[90] Toprağın hem erkeklere hem kadınlara geçmesine izin verme kararı, yurttaşlığın hem erkekler hem kadınlar tarafından aktarılabileceğini söylemenin bir yoluydu. Homeros dönemi toplumları, açık bir topluluk oluşturdular. Hem gelin alma, hem iç güveyi evliliği, ailelerin yabancılarla ve topluluktan dışlanan diğerleriyle (piçler) kaynaşmalarına izin veriyordu. Gortyn'in aileleri ise, aksine, piçler ve yurttaş olmayanlar da dahil, kentsel toprakları miras almaya uygun olmayan her-

kesi reddetmek üzere kapalı bir evlilik sistemine dayanıyordu. Kent yine de, kentsel topluluğa girmeyi aşırı sınırlamanın risklerini hesaplamış olabilir. Kanun, bir yandan, kabile içinde kendisiyle evlenecek bir erkek bulamayan bir *patrouchus*'un istediği kişiyle evlenmesine izin veriyordu. Dahası, özgür bir kadının ailesinde özgür olmayan bir babadan doğan çocuk özgür sayılıyordu. Dolayısıyla şunu varsayabiliriz: Yurttaş bir aile, topluluk dahilinde uygun bir üretken eş bulunmadığı için yok olma tehlikesi içindeyse, ailenin kadın efendisinin özgür erkekler ya da bağımlılar arasından bir koca alarak sürekliliği sağlama yetkisi vardı. Böyle bir hüküm, Gortyn yurttaşlarının insan kıtlığı tehlikesinden sakınmalarına imkân veriyordu.

Her kuşakta toprağı yeniden bölüştürme kararı, üst üste binen ailelerden oluşan bir yapıya yol açtı. Toprak, satın almaya, satmaya ya da mübadeleye tabi değildi. Kuşaktan kuşağa aktarılması gereken sürekli bir bütün sayılırdı. Bir kız evlat evlendiği sırada ya da ebeveynlerinin ölümü üzerine toprak edindiğinde, ebeveynlerin ailesi kızın ve çocuklarının yararına parçalanırdı. Hem anne hem baba tarafından arazi parsellerini miras alan çocuklar, hem babalarının hem annelerinin ailelerinin akrabaları sayılırlardı.

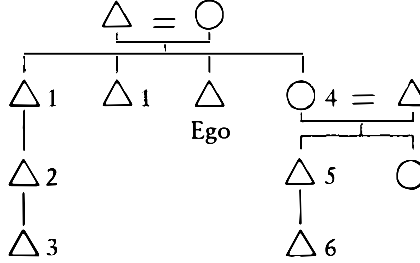
Kadınların Statüsü. Birbiriyle bağlantılı ailelerden oluşan bir kentte "kadın yurttaş" ile kentsel toprağın tözdeşliği, kadının topluluktaki ve ailedeki konumunu açıklar. Yurttaşlığının somut göstergesi olarak toprağa bağlı olan Gortyn'li kadın, siyasal alanı kapsayan kolektif uygulamalardan (topluluk yemekleri, agora toplantıları, savaş) dışlanmasına rağmen, yurttaş sayılırdı. Sosyal statüsünü anneliğine ya da evliliğine değil, doğumuna borçluydu. Sosyal varlığın kabul görmesi için, üretken aracı sayılması zorunluydu. Tek kaynağımız olan belgenin mahiyeti karşısında, kadın yurttaşın Gortyn topluluğundaki yeri hakkında fazla bir şey keşfetmeyi umamayız. Ne var ki metin, bir kadının ailedeki konumu konusunda, aksine, oldukça açıklayıcıdır.

Gortyn'de koca, karısını ailesinin içine alırdı. Kayınbabasından gelen bu hediyeyle, meşru bir şekilde üreyebilir ve çocuklarının efendisi olabilirdi: Babalık velayeti, gelinin yer değiştirmesine dayanırdı. Yine de bu tip evlilik, Homeros dönemi toplumlarındaki gelin alma evliliğinden oldukça farklıydı. Gelin ya bir çeyizle ya da gelecekte bir miras beklentisiyle gelirdi; edinilemeyen bir servet biçimine bağlıydı. Koca, kendi karısının arazi parsellerini kendi iyeliğine ne kadar alabilirse, gelinini de o kadar kendi ailesiyle bütünleştirebilirdi. Karıkoca arasındaki ilişki, kandaşlık açısından değil, evlilik yoluyla akrabalık açısından düşünülürdü. Bağımlılık ve tabiyet dışlanırdı. Kocanın mülkiyeti, karının kinden kesinlikle ayrı ka-

7. Çocuksuz Ölmüş Bir Erkeğin (Ego) Halefi Olma Hakkı Olanlar

Ego'nun hak sahipleri *(epiballontes)* sırasıyla şunlardır:

1. erkek kardeşleri (eşit paylar)
2. erkek kardeşlerinin çocukları
3. erkek kardeşlerinin torunları
4. kız kardeşleri (eşit paylar)
5. kız kardeşlerinin çocukları
6. kız kardeşlerinin torunları



lırdı; her ikisinin mülkiyetini çocukların miras alması mukadderdi. Eşler arasında kandaş akrabalık olmadığı için, birinin diğerinden miras alması imkânsızdı. Eşlerin birbirlerinin eşyaları ya da şahsı üzerinde hiçbir yetkisi yoktu.

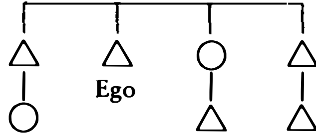
Bu yüzden Gortyn'deki aile kavramı, Homeros dönemi aile kavramından çok farklıydı. *İlyada* ve *Odysseia*'da aile, dişi bileşenleri içine alan eril bir "bütün"dü; oysa Gortyn ailesi, kadının ve kocasının sermayesinden değil, o sermayenin gelirinden yararlanan bir tür eşit olmayan ortaklıktı (*koinonia*). Ortaklığın boşanma ya da ölüm nedeniyle sona ermesi durumunda, kişiler ve mallar özerkliklerini yeniden kazanırdı. Boşanmış bir kadın annelik iyeliklerini, üretmiş oldukları meyvelerin yarısını, dokumaların yarısını alırdı, boşanmayı kocasının istemesi durumundaysa küçük bir tazminat alabilirdi.[91] Çocuksuz bir dul kocasının ailesini, annelik iyelikleriyle, üretmiş oldukları meyvenin ve dokuma malların yarısıyla birlikte terk ederdi.[92] Çocuklu bir dul ise sadece kendi iyeliklerini ve saptanmış bir değere kadar giysi gibi belli eşyaları alabilirdi.[93]

Evli kadın kocasının ailesinde bir misafirdi ve kendi kandaş akrabalarıyla ilişkisini anlamak oldukça zordur. Civar hısımlarda intikal kavramı, durumu açıklamaya yardımcı olabilir.[94]

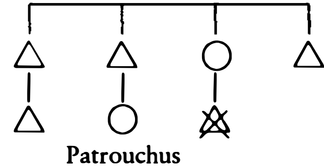
Diyagramın da gösterdiği gibi, ölenin erkek kardeşleri ya da erkek kardeşlerinin çocukları yoksa, kız kardeşi ve kız kardeşinin çocukları halef olurlardı. Hukukçular bu duruma "erilliğin imtiyazı" derlerdi. Böyle bir ayrıcalık hangi akrabalık mantığına dayanıyordu? Ben, evli bir kadının kendi kandaş akrabalarıyla ilişkisinin, ayrı-aileli bir toplumda oğul sahibi bir aile ile iç güveyi evliliği yapmış kızlarından birinin çocukları arasında var olan ilişkilere dayandığına inanıyorum. Bu çocuklar, "yeğenler" kategorisinde kandaş akrabalar olarak sınıflandırılırdı ve anne tarafından dedelerinin tere-

8. Çocuksuz Ölmüş Bir Erkeğin (Ego) Halefi Olma Hakkı Olanlar ve Bir Patrouchus ile Evlenme Hakkına Sahip Adaylar

Aynı soydan veraset durumunda hak sahipleri



Bir patrouchus'un talebi durumunda hak sahipleri



kesinde pay sahibi olabilmelerinin tek yolu, "dolaysız" torunların (yani oğulların ve oğulların oğullarının) olmamasıydı. Gortyn'de evli bir kız evlat, geldiği ailenin kandaş bir akrabasıydı; fakat başka bir yerde ikamet eden, başka bir kategoriden kandaş akrabaydı. Gortyn'in bir süre ayrı-aileli bir toplum olduğu gösterilemedikçe, Gortyn'in evlilik sisteminin Homeros dönemi iç güveyi evliliğinden türediğine dair hipotezin kabul edilme şansı yoktur. Bunun kanıtı, *patrouchus* evliliğiyle ilgili yönetmelikte görülebilir.

Ayrı-Ailelerden Bağlantılı Ailelere. Civar hısımlarda mirasçılık sırası ile bir *patrouchus*'la evlenme hakkı olanların kıdem sırası arasında açık bir eşitsizlik vardı. Erkek kardeşi olmayan bir kızı, halasının oğulları isteyemezdi; oysa çocuksuz ölen bir erkeğin kız kardeşleri ve kız kardeşinin çocukları, erkek kardeşlerinden miras alabilirlerdi. *Patrouchus*'un babasının kız kardeşinin oğlunun dışlanmasının arkasındaki mantık neydi?

Sorunu uzun uzadıya araştırmış olan R.F. Willetts bunun nedeninin, sosyal grubun "kabilesel bir örgütlenme"si dediğimiz şeyin kalıntılarıyla ilgili olduğunu ileri sürer.[95] Willetts'e göre, düzenleme, kuzenler arası evlilikle ilgili bir tabunun ve kabilesel endogaminin (uygun bir aday olmadığında, dişi tarafındaki akrabalar kabile üyelerini *patrouchus*'la evlenmeye çağırırlar) izlerini taşır. Bu doğru olabilir. Fakat bu iki düzenlemeyi daha az uzak kalıntılar ışığında görüp, Gortyn ailelerinin ayrı birimler olarak örgütlendikleri bir zamanın kalıntıları saymak da mümkün değil midir? *Patrouchus*'un niteliğini dört kural düzenler: Amcayla yatay evlilik; babanın en büyük erkek kardeşine öncelik; babanın kız kardeşinin oğullarının dışlanması ve kabile üyelerine yönelme. Bağlantılı ailelerden oluşan bir toplumda bu kuralları anlamak zor olsa da, ayrı-aileli bir toplumda tutarlılıklarını muhafaza ederler.

Aileler ayrı birimler oldukları zaman, gelin olarak başka bir aileye verilen bir kız kardeşin çocukları babalarının ailesine aittir ve annelerinin kardeşleriyle sadece tamamlayıcı akrabadır. Erkek kardeşlerden, bu nedenle, başka bir ailenin verasetine bağlı bir kadınla evlenmeleri istenemez; çünkü o ailenin kandaş akrabaları değildirler. Babanın kız kardeşinin oğullarının dışlanması için bu kadarı yeter.

Kabile, bir zamanlar endogamik bir birim oluşturmuş olabilir. Fakat kabile bir sülaledir, ortak bir atanın bütün torunlarını kapsayan baba-soylu bir gruptur. Kanun, birinci halkada *patrouchus*'un babasının kardeşleri, ikinci çemberde babanın kardeşlerinin oğulları ve kabile üyeleri olmak üzere, iki hak sahibi aday çemberi tasarladığında, ayrı-aileli bir toplumdaki civar kandaşlığın iki sınırına üstü kapalı bir şekilde değinir.

Patrouchus, *patros*'una ya da amcasına verilen kızdı. Bu tür yatay evlilik, oğulsuz bir ailenin bir iç güveyi aldığı ve onu babanın kardeşi olarak gördüğü ayrı-aileli toplumların bir özelliğidir. İç güveyi evliliğinin mantığında şu vardır: Bir erkek "bir damadı kendi yanında tutma" fırsatını bulmadan öldüğünde, ona sahip olmadığı oğulu vermek erkek kardeşine düşer. Peki, en büyük kardeşe neden öncelik verilir? Kanunun (soy düzenlemesine yönelik olmayan) bu hükmünün, ayrı-aileli toplumda demografik ve sosyal dengeyi koruma amaçlı olduğuna inanıyorum. *Patrouchus*'un babasının en büyük kardeşi yalnızca yaşı nedeniyle, kendi ailesinin üremesini sağlamıştır. Bu nedenle, yuvasını kendi yerine geçmeye uygun oğulların eline bırakabilir ve sürekliliğini sağlamak için erkek kardeşinin ailesiyle oturabilirdi. Aileler ayrı sülaleleri kapsadığı için, *patrouchus*'un kendi amcasıyla evlenmesi, servet yoğunlaşmasına yol açmadan demografik sürekliliği sağlardı. Üst üste binen ailelerden oluşan bir topluma geçiş, bu hükmün sonuçlarını köklü bir şekilde değiştirdi: *Patrouchus*'un amcası, artık erkek kardeşinin ailesi için kendi ailesini terk etmiyordu; bu yüzden *patrouchus*'un çocukları, hem babalarından hem anne tarafından dedelerinden miras alıyor ve böylece iki ailenin serveti ellerinde toplanıyordu. Ayrı-aileli toplumun demografik ve sosyal dengesini bozmayacak şekilde düzenlenen *patrouchus* evliliği, üst üste binen ailelerden oluşan bir toplumda dengeyi bozan bir faktör haline geldi.[96]

Patrouchus evliliğiyle ilgili düzenlemenin ayrı-aileli bir toplumun kalıntısını görmemize imkân verdiğini düşünmekte haklıysam, o zaman Gortyn'in sosyal yapısı, arkaik dönemde yurttaş ailelerin ayrı olduk-

ları bir toplumdan birbirleriyle bağlantılı oldukları bir topluma dönüşmüş olabilir. Bu tercihin kadın yurttaşların durumu üzerindeki etkilerini saptamak nispeten kolay olsa da, nedenlerini anlamak çok daha zordur. Antropologlar, farklılaşmış nesebin esnekliğini, oğul ve kız evlat kıtlığı sorununu çözmenin imkânsız olduğu söylenen teknesepli sistemlerin katılığıyla karşılaştırmayı severler. Fakat *İlyada* ve *Odysseia*'nın ayrı-aileli toplumları, bir kayınbabanın kızının kocasını kendi ailesiyle bütünleştirmesine imkân sağlayan iç güveyi evliliğiyle, baba-soylu bir sistemde oğul kıtlığı sorununa ustaca bir çözüm bulmuş gibi görünüyor. Bu nedenle genel açıklama, savunulamaz gibi görünüyor. Gortyn'in sosyal yeniden yapılanması, tarihsel bir fenomenle ilişkilendirilebilir: Kentlerin ortaya çıkışı fenomeniyle. Benim öne sürdüğüm şey, Gortyn'in ilk önce akrabalık sistemini manipüle ederek bir kent olarak örgütlendiği düşüncesidir.

P. Lévêque'e göre, kentin ortaya çıkışı, krallığın ortadan kalkışı ve katı bir şekilde kapalı toplulukların (kelimenin gerçek anlamıyla) kurulmasıyla çakıştı.[97] Gortyn, ailelerin yeniden yapılanmasının bir kentin "ortaya çıkışı"na nasıl yol açabildiğini gösterir. Ayrı-aileli bir toplumda her aile bir öğedir. Sosyal birleşme, maddi ve simgesel olarak, belli bir toprak üzerindeki bütün aileleri kucaklayan ve birbirine bağlayan kraliyet ailesiyle sağlanır. Gortyn'in üst üste binen aileleri, kızları ve arazi parsellerini kendi aralarında dolaştırırlardı ve böylece evliliğe ve ortak servetin yeniden bölüşümüne dayanan yeni bir sosyal birleşme biçimi icat ettiler. Ayrı-aileli bir toplumda her aile, istediği yerden gelin ve damat alır ve bir bütün olarak grup oldukça açıktır. Fakat birbirleriyle bağlantılı ailelerden oluşan bir toplumda kızların ve toprağın dolaşımı, Gortyn'in kapalı bir topluluk, piçler ve yurttaş olmayan özgürler gibi, kentsel toprağı miras almayanları dışlayan bir topluluk olması demekti. Kentin ortaya çıkışı ailenin yeniden yapılanmasına tekabül etmesine rağmen, kişiler ile şeyler arasında benzeşikliğe dayanan sosyal hiyerarşiyi zayıflatmadı.

Gortyn'in kadın yurttaşı kendi şahsının ve iyeliklerinin sahibesi ve topluluğun bir üyesi idiyse, bunun nedeni yurttaşlık statüsünün topraktan kaynaklanmış olması ve üst üste binen ailelerden oluşan bir toplumda, toprağın hem erkeklere hem kadınlara aktarılabilmesi olabilir. Benim yorumum doğruysa, "ortaya çıkan" kent, kendisini toprağa sahip yurttaşlardan oluşan kapalı bir topluluk olarak tanımlamak istediği için, bu miras biçimini tercih etti. Atina, çok önceleri, arkaik dönemde toprağa sahiplik ile topluluğa üyeliğin eşitlenmesini ve bununla birlikte birbirleriyle bağlantılı aile yapısını reddettiği için, en kadın düşmanı Yunan kenti olmuş olabilir.

Atina Örneği

Yunanistan'ın büyük demokratik ve denizci kentindeki gelin hediyesini incelememizi mümkün kılan kaynaklar, büyük ölçüde dördüncü yüzyıla aittir. Atina'nın evlilik sistemi, enine boyuna incelenmiş olan –gerçekten de o kadar enine boyuna ki, Atina sistemi, bazen, klasik dönemdeki Helen evliliği için bir paradigma olarak kabul edilir– Attikalı büyük hatipler İsaios ile Demosthenes'in konuşmalarından bilinir.[98] Atina sistemi, öteki Yunan kentlerininki gibi, karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki ihtimal etrafında düzenlenmişti: Erkek kardeş sahibi bir kızın evliliği ve erkek kardeşi olmayan bir kızın evliliği. Her iki durumda da, Atinalı gelin yetkili erkek tarafından değerli eşyalarla birlikte kocasına verilirdi. Babası tarafından ya da bu mümkün değilse, kandaş erkek kardeşi ya da baba tarafından dedesi tarafından kocaya verilen erkek kardeş sahibi gelinin, *epiproikos* olduğu ya da çeyizine (*proix*) konduğu (*epi*) söylenirdi.[99] *Arkhon eponymos* tarafından yasal talibe (*anchisteus*) verilen erkek kardeşi olmayan gelinin, *epikleros* olduğu, babasının *kleros*'una –dördüncü yüzyılda babanın mülkünün tümünü anlatmak için kullanılan terim– konduğu söylenirdi.

Attikalı hatipler devrinde Atina artık aileler tarafından yapılandırılmıyordu. Kuşkusuz, hatiplerin konuşmalarında hane ve hanelerle (*oikos* ve *oikia*) ilgili epeyce tartışma vardır; fakat pek çok durumda terimin, ev içi köleleri de kapsamasına (Lévi-Strauss'un "aile" mefhumunun aksine[100]) rağmen, "aile" olarak çevrilebileceğine inanıyorum. Solon'un (594-593) ve Klisthenes'in (508-507) reformları, aile sistemini ve bu sistemin dayandığı kişiler ile nesneler arasındaki eşdeğerliği ortadan kaldırdı. Solon'la birlikte arazi parçası, yurttaşlığın somut bir göstergesi olmaktan çıktı. Klisthenes'le birlikte de özgür erkekler grubuna üyeliği gösteren ad, ailenin adı olmaktan çıkıp kentin en küçük alt-bölümü olan *deme*'nin adı oldu. Böylece dördüncü yüzyıl Atina'sında, kentsel topraklara sahip olmak yurttaşların bir ayrıcalığı olarak kalmasına rağmen, statü kazandıran bir servet biçimi artık yoktu. Üstelik Atinalılar servetlerini, geçmişte kullanılanlardan çok farklı iki yeni kategoriye göre sınıflandırıyorlardı. "Görünür mülkiyet" evleri, tarlaları, sürüleri ve dolaylı ya da dolaysız olarak sömürülen köleleri kapsamaktaydı. "Saklı mülkiyet" ise biriktirilen ya da yatırım yapılan (ipotek, borç ya da öteki gelir getirici yatırımlar olarak) para demekti.[101]

Attikalı hatipler Solon'u Atina'nın evlilik sistemini kurmuş olmakla onurlandırdılar. Bu yüzden aynı kanun koyucu, yurttaşlı-

ğı kentsel toprağa sahip olanlarla sınırlamayı reddederek hem kentsel topluluğu yeniden tanımladı, hem de evliliği yeniden düzenledi. Bu rastlantı, gelin hediyesinin düzenlenmesi ile yeni kentin ortaya çıkışı arasında bir bağıntı olup olmayacağı sorusunu gündeme getirir.

Dördüncü Yüzyılda Atina'nın Evlilik Sistemi

Attikalı hatiplerin müşterileri, görünüşe göre, çeyiz sistemini tam olarak kabul ediyorlardı; fakat, erkek kardeşi olmayan kızların evlenmesini düzenleyen kurallara aldırmamış ve görünüşe göre cezasız kalmış görünüyorlar. Bu kurallar değerini yitirmiş miydi?

Çeyiz ve Evlilik Sözleşmesi (T/I1, II4, III2, IV2 ve IV3). Çeyizli bir kız evlenmeden önce, babası (ya da vekili) ile müstakbel kocası, tanıkların huzurunda sözlü bir sözleşme (*eggue*) yaparlardı. *Eggue* terimi "avuç dolusu" anlamına gelir ve babanın, gelini ve gelinin miras payını damadının "eline" verdiğini gösterirdi.[102] Bu durumlarda çeşitli formüller tekrarlanırdı; Menandros bunları pek çok yerde aktardığı için, ne olduklarını biliyoruz[103] *Perikeiromene*'den (Kafası Tıraşlı Kadın) şu diyaloğu alalım:

Kayınbaba: Meşru çocuklar üretmek üzere ekmen için kızımı sana veriyorum.
Damat: Alıyorum.
Kayınbaba: Ayrıca sana üç talentlik bir çeyiz veriyorum.
Damat: Bunu da memnuniyetle kabul ediyorum.

Sözler, gereksiz olacak kadar sıradandır. Dördüncü yüzyıl Atina'sında çocukların meşru olmaları oğulların miras almaları ve kızların uygun bir çeyizle kocaya verilmeleri için, gelinin babasının kızını ve sermayesinin bir kısmını vermesi ve kocanın da her ikisini memnuniyetle kabul etmesi zorunluydu. Almak ve vermek. Terimler, Homeros dönemi gelin alma evliliğinde kullanılan terimlerle aynıydı; fakat Atinalı gelin *ktete gyne*, yani sahipli bir kadın değildi. Kayınbabanın damadının eline verdiği şey *ktesis,* yani gelinin ve onun miras payının sahipliği değil, *kurieia*, yani gelinin şahsı ve onunla birlikte gelen mal üzerindeki yetkiydi. Evlilik sözleşmesi bir satış sözleşmesi değil, bir vesayet sözleşmesiydi. Sözleşmenin hükümleri, gelin alma evliliğinin hükümleriydi; fakat bunlar tek-soy akrabalığının terk edilmesiyle değişti.

Kayınbaba kızını damadına satmazdı; damat da gelini bir kız evlat olarak almazdı. Atinalı bir kadın, tıpkı Homeros'ta olduğu gi-

bi, düğün gününde kocanın geline kendi aile ambarından armağanlar vermesine rağmen, kendi kocasının kandaş akrabası haline gelmezdi. Bu iddianın kanıtı şu olguda yatar: Bir kocanın çocuksuz ölmesi durumunda, terekesi civar akrabalarına geçerdi. Akrabalık yapısı gelini kendi kocasının kızı konumuna yerleştirmese de, sistemli bir şekilde düzenlenmiş olan görenek, gelini ebediyen gayri reşit olarak görüyordu; vasi koca, onun her kamusal hareketine kefil olmak zorundaydı. Bir kadın mahkemelik olduğunda, onu kocası temsil ederdi, tıpkı reşit olmayan çocuklarını ve mahcurlarını temsil ettiği gibi. Bir kadın, "bir *medimnos* (51,84 litre) arpanın fiyatını aşan bir değerin söz konusu olduğu bir sözleşme yapmak için", tıpkı reşit olmayan bir çocuğun babasından ya da vasisinden izin almak zorunda olması gibi, kocasından yetki almak zorundaydı.[104] Bu yüzden evlilik sözleşmesi, evli kadını kocasının mahcuru konumuna getiriyordu.

Bazı yasal uygulamalar, eşler arasında eski bir akrabalık ilişkisinin fosilleşmiş izlerini korudu. Üç örneği ele alalım. Birincisi, Demosthenes'in babası gibi dikkatli bir koca, ölümünün yakın olduğunu hissettiğinde, karısını, kendi seçtiği bir erkekle nişanlayıp çeyizini epeyce çoğaltabiliyordu.[105] Kadını kocaya vermek, vasinin işiydi; sermayesinin bir kısmını vermek ise, babanın işiydi. İkincisi, Attikalı hatiplere göre, bu toplumdaki evli kadınlar gayri reşit sayılmadıkları halde, bazı dul kadınlar paradoksal aile reisliği konumunda olabilirlerdi.[106] Kocalarının kandaş akrabası sayılmamalarına rağmen, evlendikleri meskende oturmaya devam eder, reşit olmayan çocuklarına bakar ve merhumun çocuklara bıraktığı serveti idare ederlerdi. Bu dördüncü yüzyıl Penelope'leri, aslında sadece evlilik yoluyla ilişkili oldukları halde, en büyük kız evlatmış gibi davranırlardı. Üçüncüsü, Atina'da yetişkin bir oğulun, dul annesini kocaya verme hakkı vardı. Aslında babanın kandaş erkek kardeşine ait olan bu yetki, büyük ihtimalle, karıkoca arasında otantik bir akrabalığın kalıntısıydı.

Koca, karısının vasiliğini üstlenirdi; fakat kadın, babasının kızı olarak kalırdı. Bu yüzden evlilik sözleşmesi şu ya da bu nedenle (kocanın ölümü, kocanın kadını reddetmesi, kadının kocayı terk etmesi) bozulursa, otomatik olarak babanın velayeti altına girerdi. Bu nedenle de gelin kendi ailesinin bir üyesi olarak kalır ve "erillik imtiyazı" aleyhine işlemediği sürece, kandaş civar akrabalarından miras alabilirdi. Gelinin babası damadına sadece kızının değil, çeyizinin de vasiliğini verirdi. Joseph Modrzejewski, çeyizin en iyi işlevsel terimlerle çözümlendiğini ve itibari sahiplik, yararlanma hakkı sahipliği ve gerçek alıcıların ayırt edilmesi gerektiğini inandırıcı bir

şekilde göstermiştir.[107] Gelin, hiç şüphesiz, çeyizin itibari sahibiydi. Evlilik devamlıydı. Boşanma durumunda, kadın kusurlu olsa bile, koca çeyizi geri verme mutlak yükümlülüğü altındaydı. Geri verme işi, genel bir çeyiz ipoteği uygulamasıyla kolaylaştırılırdı: Evlilik sözleşmesi yaparken koca, çeyizi bir borç olarak kabul eder ve kendi toprağını teminat gösterirdi. Bu yüzden koca, eşinin yanı sıra çeyizin de vasisiydi. Evlilik devam ettiği sürece malı idare eder ve elde edilen geliri alırdı. Devletin mali yetkilileri kuşkusuz düzenlemenin mahiyetiyle ilgilenirlerdi ve kadının çeyizinden elde edilen geliri her zaman hesaplarına katarlardı.[108] Demek ki koca, çeyizden yararlanma hakkına sahipti; gerçek alıcılar ise, annelerinin ölümü halinde sahiplik talebinde bulunan oğullarıydı. Çocukların reşit olmamaları durumunda, onlar olgunluk çağına gelinceye kadar baba vasi olarak hareket etmeye devam ederdi.

Gelini ve çeyizini kocasının vesayeti altına koyan sözleşme, evliliği meydana getiren edimdir. Mübadele, gelini meşru bir karı, oğullarını vâris olmaya uygun hale getirir: Gelin bir *aste*, yani kentsel topluluğun bir kadını ve babalarının halefi olabilen oğulların annesi olur (yurttaşın karşılığı olan *polites* terimi, dişil halde nadiren kullanılırdı). Bu, erkeklerin metres tuttukları bir toplumdu ve evli kadını metresten ayıran şey, evlilik sözleşmesi yapıldığında verilen karşılıksız hediyeydi. Metres edinme de bir sözleşme konusuydu: Bir erkek, pazarlık yapmaya yetkili başka bir erkekten (ya da kadından) bir kadın alırdı.[109] Fakat kaynakların nispi katılığına rağmen, bu tip sözleşmelerde verme işini yapan, metinlerin fazla ayrıntıya girmeden belirttikleri gibi "metrese veren" kişi, metresi edinen erkekti.[110] Metresin kişisel statüsü ne olursa olsun, çocukları piçti, metresi tutan ve mülkü meşru çocuklarına ya da civar akrabalarına geçen erkeğin mirasından dışlanırlardı. Her durumda, erkekler çocuk sahibi olmak için metres tutamazlardı. Demosthenes'in müşterilerinden biri meseleyi oldukça açık belirtir: "Günlük ihtiyaçlarla ilgilenmeleri için [metreslerimiz var]; meşru evlatlar doğurmaları ve evin sadık muhafızları olarak hizmet görmeleri için [karılarımız var]."[111] Attikalı hatiplerin konuşmalarına bakarsak, günlük ihtiyaçlarıyla "ilgilenme"leri için metres peşinde koşanlar esas olarak, "meşru evlatlar"la zaten kutsanmış olan yaşlı beyefendilerdi.

Evlilik sözleşmesi kadını kentsel topluluğun bir üyesi haline getirirdi. Gelini veren, onu bir yurttaşın vesayeti altına sokan anne de baba da kentsel topluluğun onaylı üyeleriydi. *Deme* sicilleri üzerindeki tescil, genç bir erkek için neydiyse, evlilik sözleşmesi de genç bir kadın için oydu – kentsel toplulukla bütünleşmeyi gösteren bir edimdi. Giriş koşulları oldukça benzerdi. *Deme* siciline kabul edil-

mek için, genç erkek, Perikles'in buyruğuna göre (MÖ 451) iki yurttaşın evladı olmalıydı.[112] Bir evlilik sözleşmesinde taraf olabilmek için, genç erkek yurttaş olarak doğmalıydı. Kanun, gelini veren ve bir yurttaş olması gereken kişinin bir yabancıyla sözleşme yapmasını ya da yabancı bir kadını kendi "akrabası" olarak tanıtmasını yasaklıyordu.[113] Alıcının da bir yurttaş olması zorunluydu ve yasa onun da bir yabancıyla evlenmesini yasaklıyordu. Bu kanunları ihlal edenler, "yurttaşlık haklarına tecavüz"den yargılanırlardı. Hediye koşulları yeterince katıydı; evlilik sözleşmesi yurttaşlığın kanıtı olarak kabul edilirdi.[114] Ne var ki, meşruluğun kanıtı değildi. Bu konuda evlilik sözleşmesinin, *deme* sicilleri üzerindeki tescille ortak bir yönü vardı: Her ikisi de yurttaşlığı gerektiriyordu, fakat kanun meşruiyet şartını koşmuyordu.

Gelin hediyesinin düzenlenme şekli, Atinalıların miras ile veraset arasında da yaptıkları açık ayrımı gösterir. Maddi ve gayri maddi malların intikali meşru nesebe bağlıyken, statü intikali "kentsel" üremeye (yani, ebeveynlerin yurttaşlık statüsüne) bağlıydı. Aile, piçleri dışlardı; fakat kent, ebeveynlerinin yurttaş olması ve gayri meşruluklarının bir şekilde kabul edilmesi koşuluyla piçleri kabul etmeye istekliydi. İsaios'un bir konuşması, piç bir dişinin nasıl kentsel topluluktan birisinin eşi haline gelebildiğine ışık tutmaya yardım edebilir.[115] Pyrrhos adlı bir erkek, geriye Endios adında evlatlık bir oğul ve Phyle adlı yurttaş bir kapatmadan olma dişi bir piç bırakarak öldü. Endios kendisini evlatlık alan babanın mülkünü miras aldı; Phyle bir piç olduğu ve bu nedenle onunla evlenmek zorunda olmadığı için, onu küçük bir çeyizle birlikte bir yurttaşla evlendirdi. Phyle bir piç olduğu için, babasının mülkünden pay alma hakkı yoktu; fakat bu, onu, evlilik sözleşmesi yapıp kentsel topluluğa girmekten alıkoymadı. Çeyiz bir anlamda piçliğini "resmi"leştirdi. Öyle görünüyor ki, her iki ebeveyni de yurttaş olan erkek bir piç de, babasının mirasından bir payın yardımıyla yurttaşlar grubuna katılabilirdi. Ayrıca Euktemon'un, doksan yaşındayken başka bir kadın için eşini terk ettiğinde fiilen ne yaptığı çok kuşkuludur;[116] fakat öyle görünüyor ki, kendisini baştan çıkaran kadının çocuğunu kendi piçi gibi göstermeye razı olmuş ve oğlanı yurttaş yapma sürecini başlatmak için ona biraz toprak vermiş.[117]

Özetlersek, kendi aile yapısından vazgeçmiş bir kentte çeyizin anlamı karmaşıktı ve bu nedenle yorumlanması zordu. Başlangıçta, çeyiz kadının atalarının ve iki ayrı akrabalık grubuyla nesep ilişkisinin somut bir göstergesi gibi görünüyordu. Gelinin babası, kendi sermayesinin bir kısmıyla birlikte kızını kocaya verdiğinde, kızının çocuklarının *thugatridous* ve *thugatride*, yani kızından olma oğul-

ları ve kızları olarak bu sermayeyi miras alacaklarını kabul ederdi. Ne var ki, daha ayrıntılı bir çözümleme çeyizin, doğuştan aile üyeliğinden dışlanan kız evlatları kentle bütünleştirme sürecinde maddi bir öğe olduğunu gösterir.

Çeyiz

Yapı. Evlilik sözleşmesi yapıldığı gün kız evlat, onu verenin, zevkle olmasa da en azından gönüllü olarak kendi sermayesinden oluşturduğu "çeyize konar"dı. Hiçbir kanun, bir babanın ya da erkek kardeşin velayeti altındaki kızları evlendirmesini emretmezdi. Fakat kızların evde kalmalarına izin vermeleri halinde, topluluğun gözünde itibar yitirme ve cimri ya da fakir damgası yeme riskini göze almış olurlardı. Bir erkeğin birkaç kızı varsa, onlara eşit çeyiz verirdi. Bir kız için ayrılan miras payı, genelde saklı mülkiyetten oluşurdu.

Tablo 3, kızların ya nakit parayla ya da gelir getiren yatırımlarla (ipotek ya da kira getiren mallar vb.) birlikte verildiklerini gösterir. Kuşkusuz, gelenek, düğün günü kayınbabanın damadına elbiseler ve başka kıymetli nesneler vermesini ve gelinin, yeni evine çeşitli ev eşyaları götürmesini emrederdi. Bununla birlikte, kızı verenin, ister cimrilikten ister ihtiyatlılıktan, servetinin geleceğini izleyebilmek için çeyize dahil hediyelerin değerinin tahmini bir hesabını yapması yaygındı. O zamanlar, Atina'da kollara ayrılan intikal açıkça vardı; fakat erkek kolda intikal, dişi koldakiyle aynı değildi. Kızlar nakit parayla birlikte dolaşıma sokulurken, oğullar ev ve üretim araçları, yani toprak ve köleler de dahil görünür servetin tamamını ellerinde tutarlardı. Demosthenes'in kız kardeşi, 2 talent tutarında zengin bir çeyiz aldı; genç hatip ise, ailenin servet kaynağı olan çatal-bıçak ve yatak yapım dükkânlarını aldı.

İki kol ne özdeş ne de eşdeğerdi. Attikalı hatiplerin külliyatından, çeyiz miktarının çeyizi oluşturan erkeğin servetiyle ilişkilendirilebildiği beş vaka çıkarmak mümkündür. Bu vakaların dördüncüsü, Demosthenes'in babasıyla ilgilidir. Vasiyetnamesinde o sırada beş yaşında olan kızına 2 talentlik bir çeyiz vermiş; oğluna ise 14 talent değerinde bir servet bırakmış. Atina'da kızların payı, oğulların payının küçük bir kırıntısından ibaretti. Atina'daki kollara ayrılan intikalin üçüncü bir yönü, bugüne kadar çok az dikkat çekmiştir: Söz konusu intikal iki yönlü değildi. Babanın mülkiyeti her iki cinsiyetten çocuklara geçiyordu; fakat annenin çeyizi, görünüşe göre sadece oğullarına kalıyordu. Attikalı hatiplerin hiçbir külliyatında, annesinden para alan bir kız örneği yoktur. Oysa annelerinin çeyizini miras alan ya da kendi kızlarını evlendirmek için annelerinin çe-

Tablo 3. Kızların Çeyizleri

	Kaynak	Çeyizi saptayan	Kızların sayısı	Çeyizin bileşimi*
Lysias	XIX 15	baba	2	1: 40 minai 2: ?
	XVI 10	erkek kardeş	2	1: 30 minai 2: 30 minai
	XXXII 6	baba	1	1 talent
İsaios	II 3, 4	erkek kardeşler	2	1: 20 minai 2: 20 minai
	III 28	erkek kardeş	1	yok?
	III 49	evlatlık erkek kardeş	1	1.000 dirhem
	V 26	?	1	40 minai olarak hesaplanan kira
	VIII 8	baba	1	25 minai
	X 5	baba	1	?
	X 25	erkek kardeş	?	?
	XI 41	?	?	20 minai
		?	?	20 minai
Demosthenes	XXXVII 4	?	?	50 minai
	XXXVII 5	baba	1	2 talent
	XXX 1	erkek kardeş	1	1 talent ya da 80 minai
	XXXIX 7	baba	?	1 talent
	XXXIX 20	baba	?	100 minai (?)
	XLI 3-27	baba	2	büyüğü: Kiralanmış mal üzerindeki ipotek de dahil, 40 minai küçüğü: 40 minai, birinci kocadan geri getirilen çeyizliğin değerinden daha az
	XLVII 57	?	?	"Karım, kendi çeyizine dahil mallara dokunmalarını men etmiştir."

* Bir talent 60 minai, bir minai 100 dirhem değerindedir.

Tablo 4. Bir Kızın Çeyizi ve Çeyizi Oluşturan Kişinin Serveti

	Kaynak	Çeyizi saptayan	Çeyiz	Yüzde
Lysias	XXXII 6	baba: 12 talent	kız 1 talent	8,3
İsaios	III 49	evlatlık erkek kardeş: 3 talent	kız kardeş: 1.000 dirhem	5,5
	VIII 8	baba: 90 minai	kız 1. defa: 25 minai	27,8
			2. defa: 1.000 dirhem	11,1
Demosthenes	XXVII 5	baba: 14 talent	kız: 2 talent	14,2
	XXXI	erkek kardeş: 30 talent	kız kardeş: 1 talent	3,3

yizini miras almayı bekleyen oğullar sık sık konu edilir.[118] Bu düzenleme mantıklıydı. Bir erkeğin kendi karısının çeyizini elden çıkarma hakkı olmadığı için, kızının çeyizini kendi malından oluşturmak zorundaydı. Bu yüzden çeyiz (ve kadının civar akrabalarından aldığı öteki mallar) cinsiyetler arasında bir ileri bir geri gidip gelirdi. Mülkiyetin aktarılması, daha büyük akrabalık grubu içinde daha küçük iki grubu tanımlardı: Baba, kız ve kızın oğlu; baba tarafından dede, oğul ve oğulun kızı. *Eumenides*'teki Zeus'un kızı gibi, Atinalı bir kız evlat, tamamen babasının tarafında dururdu.[119]

Kadınların ve Paranın Dolaşımı. Attikalı hatiplerin hali vakti yerinde müşterileri için, bir kız evladı evlendirmek parayı harekete geçirmek demekti. Bu iki dolaşım biçimi nasıl ilişkilendirilirdi? Bilim insanları ikisi arasındaki bağlantıyı, kadınların durumunun değer kaybetmesinin nedeni olarak görürler. Kafalarında Euripides'in *Medeia*'sının ifadeleri vardır: "Kadınlar, kabilelerin en sefilleridir, bir eş edinmek için büyük paralar harcamak" zorundadırlar.[120] Bazı bilim insanları da, kadın sayısının erkek sayısından daha az olduğu *phratry*'lerdeki dengesizliği merak eder. Kız çocuklara ne yapılırdı? Geçimleri sağlanamayacak kadar pahalı oldukları için terk mi edilirlerdi?[121] Fakat henüz kimse, çeyizin ekonomik rasyonelliğini ya da irrasyonelliğini araştırmamıştır.[122] Akdeniz toplumlarındaki çeyiz sis-

temleriyle ilgili incelemelerde, çeyizin hareketsiz, üretken olmayan serveti temsil etmesi nedeniyle sistem genelde irrasyonel bulunmuştur. Fakat bu incelemeler, öncelikle, gelir getiren yatırımlara fazla girmeyen kırsal toplumlarla ve boşanmayı uygun bulmayan Hıristiyan toplumlarla ilgiliydi. Bu nedenle vardıkları sonuçlar, dördüncü yüzyıl Atina'sına, çeyiz parasının kolayca üretken yatırım alanı bulduğu denizci bir kente uygulanamaz. Atinalıların, sermayelerinden gelir elde etme sanatında usta oldukları gösterilmiştir.[123] Gelinin çeyizi bir sandıkta saklanmaz, onunla hemen yatırım yapılırdı. Gerçekten de, bazı evlilikler yatırım-banka birleşmelerinden başka bir şey değildi.[124] Çeyiz hareketsiz değildi. Atinalı kadınlar –ya da en azında zengin olanları– evlilik hayatlarına erken (on beş yaşında) başlar, geç (menopozda) bitirirlerdi. Birçok kadın, dul kalma ve boşanma nedeniyle birkaç kez evlenirdi; ne kadar çok evlenirlerse, vasiliklerini yapan erkeklerin çıkarları açısından o kadar iyiydi.

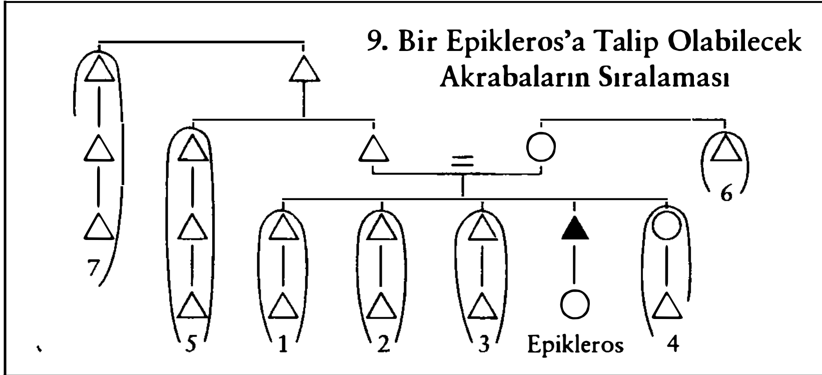
Bir babanın, kendi kızının ve sermayesinin (küçük) bir kısmının vasisi olarak kimi seçmesi muhtemeldi? Babalar damatlarını erkek yurttaşlar grubundan seçmek zorundaydılar. Babanın sosyal konumu, kızının çeyizine denk bir servete sahip bir koca bulmayı zorunlu kılıyordu. Dördüncü yüzyıl Atinalıları, çoğunlukla, Yunanistanlı ve Kıbrıslı köylülerin bugün davrandıkları gibi (L. Mair'e göre)[125] ve Béarn'lı köylülerin yirminci yüzyılın ilk yirmi yılında yaptıkları gibi (Pierre Bourdieu'ye göre)[126] davranırlardı. Attikalı hatiplerin dünyasında prensler çoban kızlarla, prensesler de baca temizleyicileriyle asla evlenmezlerdi. Mal mülk sahibi bir erkeğin çeyizsiz bir kadınla asla evlenmeyeceği ve yoksul bir erkeğin de, evlendiğinde fazla bir çeyiz almayı umamayacağı söylenirdi.[127] Demokratik Atina'da, gelinin güzelliği ve ailesinin ünü gibi faktörlerin de hesaba katılmasına rağmen, "her zaman para parayla evlenirdi". Bu koşullar o kadar çok hesaba katılırdı ki, tartışmalı servetlerin söz konusu olduğu sulh davalarında bir gelinin küçük çeyizi, damadın servetinin de küçük olduğunun kanıtı olarak kabul edilirdi.[128] Gelinler içinde doğdukları ailenin sosyal sınıfı dışında olmamak koşuluyla dolaşıma girerdi. Aslında dolaşım, genelde daha dar sınırlara hapsedilirdi. Erkekler kızlarını kendi dostlarıyla, dolayısıyla kendi yaşlarında erkeklerle evlendirmeyi isterlerdi. Babalar kızlarını akrabalara vermeye özellikle meyilliydi. Genç bir kadının, kan bağı ya da evlilik bağı olan akrabalar arasında uygun biri varken, aile dışından bir erkekle evlenmesi durumunda, annesinin erdemi ve doğumunun "temizliği"yle ilgili dedikodu yapılması muhtemeldi.[129] Yunan toplumunun diğer kesimlerinin yanı sıra, Attikalı hatiplerin müşterileri arasındaki aile içi evlilikler üzerinde de çok çalışılmıştır.[130] Tercih

edilen evlilik, iki kardeşin çocukları arasında ayarlanan evlilikti ya da bir amca ya da dayı ile bir yeğen arasındaki yatay evlilikti. Bu yüzden Atina'daki geç-klasik evlilik, hem değişim, hem süreklilik öğelerini kapsıyordu. İşleyiş bakımından sistem, iş kârlı yatırımlar peşinde koşmaya gelince hiçbir "çekingenliği" (M.I. Finley'in terimini kullanacak olursak) olmayan "sıcak" bir toplumun ihtiyaçlarına ideal bir şekilde uyuyordu. Fakat biçim olarak, *İlyada* ve *Odysseia*'nın ayrı-aileli toplumlarında uygulandığı şekliyle gelin alma evliliğine benzer kaldı.

Erkek Kardeşi Olmayan Kızın Hâkim Kararıyla Evliliği

Genç bir kadının bir erkek kardeşi ya da kardeşleri varsa, vasisi bir çeyiz hazırlar ve evliliğini sözleşmeyle düzenlerdi. Bu kadının *epiproikos* olduğu, yani çeyizine konduğu söylenirdi. Babası ya da erkek kardeşi yoksa, *epikleros* olduğu yani babasının terekesine konduğu söylenirdi ve onunla evlenmek, *arkhon eponymos* tarafından oluşturulan bir hükümle (*epidikasia*) halledilirdi. Hüküm lehine olduğu takdirde, aday hem karısının hem terekesinin vasisi olurdu ve terekenin gelirleri gelirlerine eklenirdi. Evlilik oğul üretirse, anne tarafından dedelerinin terekesi, olgunluğa eriştiklerinde o oğullara geri verilirdi ve oğulların, annelerine bir aylık vermeleri gerekirdi (T/I1, II1 ve II4, III2, IV1 ve IV3).

Epikleros'un Tespiti. Dört koşulun yerine gelmesi gerekiyordu. Birincisi, *epikleros*'un (ölen) babasının malını miras almaya ve onun yerine geçmeye uygun meşru oğulları olmamalıydı. Buna karşılık, hepsi de eşit paylarla "terekesine konan" birkaç kızı olabilirdi. İkincisi, *epikleros*'un babası *thetes* denen, yani en az servete sahip olanlar kategorisinde bulunan yurttaşlar grubunun bir üyesi olamazdı (bir *thessa*'yla [bir *thete* kızıyla] ilgili mahkeme kararı farklı yönetmeliklere tabiydi[131]). Seçilen aday ya *epikleros*'la evlenmek ya da kendi servetine dayanarak ona bir çeyiz hazırlamak zorundaydı. *Epikleros* bir yetimdi, fakat yoksul biri değildi. Üçüncüsü, *epikleros*'un müteveffa babası hayattayken ya da vasiyetnamesinde, kızının ya da mülkiyetinin elden çıkarılma biçimini belirtmemiş olmalıydı. Atina hukukuna göre oğulsuz bir baba, bir erkek çocuğu evlat edinip kendi halefi olarak tayin edebilirdi. Bir kız evladın varlığı, evlat edinmeye engel değildi; fakat evlat edinilen oğulun kızla evlenmesi gerekiyordu. Bu prosedür, oldukça sık kullanılmış gibi görünüyor. Bir erkeğin birden çok kız evladı olması durumunda, en büyüklerini evlendirir, en küçüğünü (?) evlatlık seçtiği (çoğunlukla bir kız kardeşin oğlu ya da kayınbirader) akrabayla evlendirmek üzere evde tutardı. Dördüncü-



sü ve sonuncusu, *epikleros*'un meşru doğmuş olması gerekiyordu. Bir cariyeden doğan kız evlat, cariyenin statüsünden bağımsız olarak *epikleros* olamazdı; en azından İsaios'un üçüncü konuşmasına bakarak hüküm verirsek: Oğlu olmayan Pyrrhos, kız kardeşinin oğullarından birini evlat edindi; fakat onu, açıkça bir piç olan kızı Phyle'yle evlendirmedi.

Epikleros'un kocası olacak erkeğin tespiti, E. Karabélias'ın Attikalı hatiplerin konuşmalarındaki bilgilerden hareketle bir araya getirdiği bir dizi kurala göre yürütülürdü.[132] Aşağıdaki diyagram, bu kuralların basitleştirilmiş bir versiyonunu verir.

Gortyn'de olduğu gibi, koca, *epikleros*'un babasının kandaş akrabalarının arasından seçilirdi; fakat öncelik sırası, Gortyn kentindekiyle aynı değildi. Her iki kentte de öncelik babanın en büyük erkek kardeşinindi. Ne var ki, Atina'da bir sonraki öncelik, kuşağa göre değil derecelere göreydi: *Epikleros*'un en büyük amcasının oğulları, sonraki en büyük amcadan önce gelirdi. Gortyn'le karşılaştırıldığında başka bir farklılık da, *epikleros*'un babasının kız kardeşinin oğullarının dışlanmamaları, fakat babanın kardeşlerinden ve onların oğullarından sonra gelmeleriydi. Son farklılık şuydu: Babanın *phratry*'si bittiğinde, seçim için ebeveynlerine ve gerekirse baba tarafından dedesine dönülürdü. Attikalı hatipler tarafından tartışılan vakalarda, bir *epikleros*'un talipsiz kaldığına dair bir örnek yoktur. Ne var ki, hâkimlerin, bir adayın uygunluğunu değerlendirmek için, kanunun emrettiği gibi "*epikleros*'u ayda en az üç kere ziyaret" etme fırsatına sahip olduklarını varsayabiliriz.[133] Adayın *epikleros*'la evlenmeye zorlanması gerekmiyordu; fakat zengin bir mülkten gelen geliri geri çevirmek zordu. Evli bir adayın, hakkını kullanmak için boşanması duyulmadık bir şey değildi. Demosthenes'in müşterilerinden biri anlatır: "Protomakhos yoksuldu. Zengin bir *epikleros*, mirasla

ona düştü. Anneme başka bir koca bulmayı umuyordu ve onun dostu olan Thoukritos'un muvafakatini almayı başardı."[134]

Epikleros evlenmemişse, aday doğrudan onun vasisi ve mülkünün kayyumu olurdu. Evli fakat çocuksuzsa, tayin edilen kişi *apheresis* (kaçırma) hakkını kullanabilirdi. İsaios'taki birçok pasaj, bu konuda kuşkuya yer bırakmaz.[135] Fakat çocukları varsa, kanun, annenin kaçırılmasını onaylıyormuş gibi görünmüyor. Bu durumda aday, vâris olmazdı ve *epikleros*'un oğulları, yetişkin yaşa geldiklerinde annelerine bir aylık sağlama karşılığında mülkü sahiplenebilirdi.

Atina'daki sistem her zaman bu muydu? *Epikleros* evlilik tarihinin bir noktasında, adayın, evlilik durumuna aldırmaksızın kadını kaçırma hakkına sahip olması mümkündür. Ayrı-aileli bir toplumda kız evlat, ailenin sürekliliğini sağlamak için gerekliyse, babasının yuvasına geri dönmek zorundaydı. *Apheresis* hakkı nasıl gelişmiş olursa olsun, bu hak üzerindeki sınırlama, dördüncü yüzyılda, eski bir geleneğin sonuçlarının üstesinden gelmeyi mümkün kıldı. Oğulları olmayan ve şu ya da bu nedenle bir oğul evlat edinmeye karar veren bir erkek, kızları için damat seçebilirdi. Ölmesi halinde, damat kendi oğullarından birini "ölüm sonrası evlatlık"la ona atfetmeye karar vermemişse, mülkü kızlarının oğulları arasında bölüşülürdü. Bu düzenlemeye göre, evlatlık, baba verasetinden dışlanırdı; fakat evlat edinme, hem ailenin vârissiz yok olma talihsizliğinden, hem oğullar arasında eşit bölüşümü kollayan bir toplumda mirasın parçalanmasından sakınmanın bir yolu olarak iş görüyordu.[136] Bu, evlatlığın babası için, toplu ayinler için vergi ödemekle yükümlü vergi mükellefleri sınıfına yazılmaktan kaçmanın bir yolu muydu? İsaios'un müşterilerinden birinin düşünceleri, öyle olduğunu gösteriyor.[137]

Evlilik ve Siyaset

İster *epiproikos* olsun, ister *epikleros*, Atinalı kadın kendi şahsı, malı ya da çocukları üzerinde hiçbir zaman iktidar sahibi olmadı. O, bir erkekler zincirinde –babası, kocası ve oğulları– "suskun bir halka" olarak iş gören bir mahcurdu. "Suskun halka" ifadesini, E. Cantarella'nın Antik dünyada kadınlar üzerine kitabının başlığından aldım.[138] Kadınların durumu, kâr peşinde koşan bir toplumun "rasyonel" yenilikleri –kadınların ve faizsiz borçların ortak dolaşımı– ile *İlyada* ve *Odysseia*'nın ayrı-aileli toplumlarındaki gelin alma evliliğinin "kalıntılar"ını birleştiren bir evlilik sisteminin sonucuydu. O zaman şu soru gündeme gelir: Neden Atina, gelin alma evliliği kurumunu dönüştürmeyi tercih ederken, aşağı yukarı aynı

zamanlarda öteki kentler iç güveyi evliliği kurumunu dönüştürüyorlardı? Şu hipotezi öneriyorum: Evlilik sisteminin gelişimi, aile yapısının terk edilmesiyle ve MÖ altıncı yüzyılda siyasalın ortaya çıkışıyla bağlantılıydı.

Hipotezin Kaynakları. Hipotezim, bir çakışmanın gözlemlenmesiyle başlar. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde iyice yerleşmiş bir geleneğe göre, Solon hem evlilik sisteminin mimarı, hem Atina'nın ikinci kurucusuydu; ilk başta, mitik Kral Theseus tarafından kurulduğu farz edilen kente yeni bir hayat veren adamdı. Doğrulanması kolay olmayan bu hipotez, kentin ortaya çıkışının bir bakıma akrabalık sisteminin yeniden yapılandırılmasıyla bağlantılı olduğu düşüncesine dayanır. Fakat, çoğu dördüncü yüzyıla tarihlenen kaynaklar, siyasal otoriteyi (*politeia*) düzenleyen kanunlar ile özel hayatı düzenleyen kanunları kesin bir şekilde birbirinden ayırır.

Solon'u Atina evliliğinin mimarı olarak tanımlayanlar Attikalı hatiplerdi. Solon, *epikleros*'ların ve *thessa*'ların tespitini düzenleyen yönetmelikleri biçimlendirmekle ve bir kadını sözleşmeyle evlendirmeye kimin yetkili olduğunu belirleyen koşulları saptamış olmakla onurlandırılıyordu.[139]

Solon'un evlilik sistemine katkısı, Plutarkhos'un bir pasajında da tarif edilir: "Çeyizleri [*pherne*] yasakladı ve bir gelinin sadece üç parça giysi, nispeten değeri az olan eşyaları beraberinde götürmesi, başka hiçbir şey götürmemesi kuralını koydu. Evliliğin, kârlı bir ticaret haline gelmesini istemiyordu."[140] Bu bağlamda *pherne*'nin anlamı nedir? Yaygın biçimde aktarılan iki yorum var. Birçok bilim insanının desteğini alan Chantraine'e göre, Atina'da çeyizin karşılığı olan iki kelime vardı: Daha şiirsel bir terim olan *pherne* ve daha teknik, hukuksal bir terim olan *proix*.[141] Daha yakın tarihlerde Mossé başka bir yorum önerdi: *Pherne* gelinin eşyalarına, *proix* nakit çeyize işaret eder.[142] Ben, *pherne*'nin gelinin eşyaları için kullanılan kelime olduğuna inanmıyorum. Plutarkhos bir yanda çeyiz, diğer yanda giysi ve ev eşyalarını çok açık bir biçimde birbirinden ayırır. Chantraine'in *pherne*'nin, çeyizin karşılığı olan şiirsel kelime olduğuna dair görüşü de beni ikna etmiyor. Kuşkusuz trajik şairler klasik dönemde bu kelimeyi kullanırlardı;[143] fakat şiirle ilgilenmeyen Ksenophon ile Aiskhines de bu kelimeyi kullandılar ve ona özel bir anlam verdiler. *Pherne*, geçmişte bir zamanlar gelinle birlikte gelen topraktı.[144] *Pherne*'yi yasaklamak, toprak mülkiyetinin parçalanmasını durdurmaya yönelik bir girişim olmuş olabilir.

Constitution of Athens'te *(Atina Devleti)*[145] Aristoteles, Solon'a demokratik kentin (Theseus'tan sonra) ikinci kurucusu diyordu.[146] Daha yetkin yorumlara konu olmuş sayfaları burada birkaç satır-

la özetlemek, haddini bilmezlik olurdu; bu yüzden kendimi, birkaç kilit noktayı belirtmekle sınırlayacağım.

Altıncı yüzyıl başlarında Atina halkı, yoksullar ile Aristoteles'in zengin ve güçlü bir soylular azınlığı olarak nitelediği grup arasında bir iç savaşa teslim oldu. Bu çok şiddetli çatışmanın iki nedeni vardı. Birincisi, "toprak az sayıda insanın elindeydi. . . . Yoksullar zenginlerin kölesiydi. . . . Zenginlerin mülklerinde çalışma hakkı karşılığında hasadın sadece altıda birini almalarına izin verildiği için, bunlara *hectomoroi* denirdi. . . . Ve köylüler kiralarını ödemediklerinde, köle durumuna düşebiliyorlardı." İkincisi, iktidar da birkaç kişinin elindeydi. *Arkhon*'lar ya da sulh hâkimleri ve Areopagus Konseyi (artık görevde olmayan *arkhon*'lardan meydana gelirdi), nüfusun küçük bir kesiminden oluşuyordu.

Bir şiddet döneminden sonra iki grup, Solon'u *arkhon* ve hakem olarak atama konusunda anlaştı. Solon toprağı bir kez daha bölüştürmeyi reddetti. Bunun yerine "kanunlar çıkardı". İlk olarak, "*seisachtheia* ya da yükten kurtarma denen bir önlemle, hem kamusal hem özel borçları iptal etti". İkinci olarak, "yurttaşlar topluluğunu şu şekilde ayırdı. Önceden olduğu gibi, vergiye tabi gelir temelinde dört sınıf vardı: *Pentacosiomedimnoi*, şövalyeler, *zeugite*'ler ve *thete*'ler." Üçüncüsü, bütün sulh hâkimlerinin ilk üç sınıftan olmasına ve her birine servetine denk sorumluluklar verilmesine karar verdi. "*Thete*'lerin, sadece meclise ve mahkemelere katılma hakkı vardı."

Aristoteles, bir süre sonra Solon'un anayasasına riayet edilmediğini, bu yüzden altıncı yüzyılın sonlarına doğru Klisthenes'in siyasal topluluğu daha demokratik bir biçimde yeniden düzenlemeye giriştiğini açıklar.[147] Klisthenes sadece yurttaşların sayısını artırmakla kalmadı, unvanlarını da değiştirdi. "Yeni yurttaşları aşağılamak üzere birbirlerine babalarının adıyla hitap etmelerini önlemek ve bunun yerine *deme*'nin adını kullanmaya teşvik etmek için", her *deme*'nin sakinlerini o *deme*'nin yurttaşı yaptı. Bu nedenle Atinalılar *deme*'lerinin adını aldılar.

Kaynaklar, altıncı yüzyılın "anayasal" kanunlarını "evlilik" kanunlarından ayrı değerlendirmelerine rağmen, her ikisi de ailelerden oluşan bir toplumu siyasal bir topluma dönüştürme çabasıyla ilişkili olduğu için, aslında ikisi arasında yakın bir karşılıklılık bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Altıncı Yüzyılda Akrabalık ve Siyaset

Önerdiğim şey kolay değil: Dördüncü yüzyıl kaynaklarını, Atina'nın altıncı yüzyılda yaşadığı krizle ilgili bir yorum geliştirmek için

kullanmak istiyorum. Solon'un *arkhon*'luğunun arifesinde Atina toplumu bir aileler toplumuydu. Solon, bir ağıtında iç savaşın "mahvettiği ülke"den söz ettiğinde, bu ülkeyi "en eski İonya ülkesi" olarak tarif eder.[148] Bu yüzden "en eski ülke"nin, *İlyada* ve *Odysseia*'yı yaratan İonyalı şairin tarif ettiği toplumlardan farklı olmayan bir tarzda örgütlendiğini keşfetmek, fazla şaşırtıcı değildir.

En eski Atina kanunu olan 621'de Drakon'un yürürlüğe koyduğu "istemeden adam öldürme"yle ilgili kanun da, bir aile yapısının varlığını doğrular. Kanun, ilk önce, adam öldürenle "bir organ olarak" görüşmeye yetkili kişileri tarif eder. Bu kişiler babayı, erkek kardeşleri ve öldürülenin oğullarını, başka bir ifadeyle öldürülenin ailesini meydana getiren kandaş akrabaları kapsar. Kanun daha sonra, aileyle birlikte katilin kovuşturmasına katılabilen üç akraba kategorisini tanımlamaya geçer: Damatlar (evlendirilen kızların kocaları); kayınbabalar (karı olarak alınan kadınların babaları) ve yeğenler (aileden ayrılmış kandaş akrabalar). Homeros dönemi ailesi gibi, Atina ailesi de, üyelerin ayrı sosyal varlığa sahip olmadıkları çokbaşlı bir hücreydi.[149]

Aristoteles'in çizdiği Solon öncesi Atina portresi, toplumun ikili örgütlenmesine ışık tutar: Atina, toprak sahipliğine dayanan bir topluluk ve ortak hareket eden bir kolektiviteydi. Toplumun kendisi bir yükümlülükler sistemine dayandığı için, Solon'un "kamusal ve özel borçlar"ı iptal etmesi, önemli değişimlerin alametiydi. "En eski İonya ülkesi"ndeki aile hiyerarşisinin hâlâ farklı toprak sınıflarına sahip olmakla bağlantılı olduğunu varsaymak akla uygundur. Kralın ve İthake ile Skherie'deki önde gelen soyluların toprağı gibi toprakları vergiye tabi olmayan aileler, hiyerarşinin tepesinde dururdu. Bunlar, Aristoteles'in sözünü ettiği "zengin ve güçlü soylular azınlığı"nı oluşturan ailelerdi. Bir sonraki düzeyde, komünal toprağın ya da *demos*'un bir parçasına sahip olan aileler, vergi ve muhtemelen, Homeros'ta sözü edilen "un, sığır ve şarap" biçimindeki haraca çok benzeyen bir pay ödemek zorundaydılar. Topraksız aileler en alt düzeydeydi; bu ailelerin üyeleri, toprağı çok olanların kalıtsal "kiracı"sı sayılırdı. Bu kiracılar, "zenginlerin arazileri"ni ekip biçerlerdi ve muhtemelen hasadın altıda beşine varan "özel ödemeler" yapmaları gerekirdi. Yükümlülüklerini yerine getirememeleri halinde, köle olarak satılırlardı. Komünal toprağa sahip ailelerin erkekleri, suçun cezalandırılması ve savaş gibi çeşitli kolektif eylemlere katılırlardı.

Sosyal hiyerarşi ile otorite hiyerarşisi arasında yakın bir paralellik vardı. Aristoteles'in sözünü ettiği azınlık, kelimenin dar anlamında bir tarikattı; "kamusal borçları" alma kalıtsal hakkının di-

ğer erkeklere komuta etme kalıtsal hakkıyla birleştiği *Eupatridai* tarikatıydı. Bu arada, *hectemore*'ler "siyasal" kurumlardan dışlanırlardı. Askeri eylemlerden de dışlanırlar mıydı? Atina donanmasının kökenleri sorunuyla bağlantılı olan bu soruya cevap vermeden önce, epeyce araştırma yapmamız gerekiyor.

Erken altıncı yüzyıl Atina aileleri ayrı-aileler miydi, yoksa üst üste binmeye başlamışlar mıydı? Atina'nın klasik dönemdeki akrabalık sisteminin o kadar belirgin bir baba-soylu niteliği vardı ki, kentin sülale ayrımından vazgeçmekte yavaş davrandığını varsaymak akla uygundur. Dahası, Solon'un evlilik kuralları, Atinalıların altıncı yüzyılın başlarında hâlâ Homeros dönemi gelin alma ve iç güveyi evliliklerine oldukça benzer uygulamalarla meşgul olduklarını düşündürür.

Evliliğin ve Topluluğun Soloncu Yeniden Düzenlenmesi (594-593)

Solon "kamusal ve özel" yükümlülükleri kaldırmakla, Atina topluluğunun hiyerarşik örgütlenmesini parçaladı. Bundan böyle yerleşik grup içindeki bütün aileler aynı statüye sahip olacaklardı. Hepsi özgür ve hepsi aynıydı; fakat benzerlik, eşitlik demek değildi. Artık bir ailenin sınıfı, servetinin niteliğinden çok niceliğine bağlıydı.

"Yüklerin reddi" topluluğun iç tutunumunu yok ettikten sonra, sorun tek tek ailelerin sağlam bir birim halinde nasıl kaynaştırılacağı oldu. Gortyn gibi kentlerde, kentsel toprağın her iki cinsiyete intikali aileler arası bağlantıyı kuvvetlendirdi ve kapalı bir toprak sahipleri topluluğunun gelişmesini teşvik etti. Bütün ailelerin kentsel toprağa sahip olmadıkları ve kanun koyucunun "baba yurdunun bereketli toprağı"nı yeniden bölüştürmeyi açıkça reddettiği Atina'da, böyle bir çözüm söz konusu değildi. Bunun yerine Solon, yeni bir evlilik sistemi yerleştirerek topluluğun iç tutunumunu tekrar sağlamaya kalkıştı.

Solon, ilk önce, bir kadını sözleşmeyle kocaya vermeye yetkili erkekleri, yani ailenin erkeklerini saptadı. Ardından, evli bir kadını toprağa bağlamanın bir yolu olan *pherne*'yi yasakladı. Bu iki önlemin bir aradalığı neyi gösteriyordu? Birincisi, erkek kardeşleri olan bir kızın evlenmesi tek bir işleme indirildi. Kentin ailelerinin homojen bir birim oluşturmaları için, kızları evlendirme prosedürü herkes için aynı olmalıydı. İkincisi, Solon, ayrı-aileli toplumdan miras alınan çeşitli prosedürler arasından, gelin alma evliliğine çok benzeyen birini tercih etti: Gelin, ailede saklı yatan servetle birlikte veriliyordu. Gelinin toprakla birlikte verildiği iç güveyi evliliğini reddetti. Kararı, kuşkusuz, kısmen tek biçimlilik arzusuna dayanıyor-

du. Yeni kentte bütün ailelerin kızlarını aynı şekilde evlendirmeleri isteniyorsa, statüleri izin vermediği için kentsel toprak sahibi olamayan aileler göz önüne alınmalıydı; hiçbir zaman statü kazandırmamış olan bir servet kategorisi, farklılaştırılmamış intikal için seçilmeliydi. Aileler gelinlerinin sahipleri olmaktan çıkıp kendilerine karılar ve onların çeyizleri üzerinde vasilik veren evlilik sözleşmeleri yaptıktan sonra, tek-soylu olmaktan çıkıp oğullarının oğulları ve kızlarının oğullarıyla kendilerini kalıcılaştırmaya başladılar. Atina'da aileler, aile eşyalarının farklılaştırılmamış intikaliyle birlikte, kadınların dolaşımı yoluyla birbirine bağlanır ve bir topluluk haline gelirlerdi.

Bir kanun koyucu uzun yıllar süren bir iç savaştan sonra, zengin aileler ile yoksul ailelerden oluşan bir gruptan nasıl homojen bir topluluk biçimlendirebildi? Solon, genelleştirilmiş bir kadın mübadelesi başlatarak sorunu çözmeye çalıştı. Plutarkhos'a göre gelinin payını "üç elbise" ve "nispeten değeri az birkaç eşya"yla sınırladı. Plutarkhos bu önlemle ilgili en öğretici açıklamayı verir. Fakat Solon'un amacı, daha siyasal olmuş olabilir. Solon, kızların payını sınırlamakla bütün gelinleri bir anlamda eşit hale getirdi ve servete dayalı sosyal bölünmeleri evlilik alanından çıkardı. Zengin ve daha az zengin aileler kızlarını mübadele edebilirlerdi ve böylece üremelerini sağlama alırken, aralarındaki bağları da geliştirebilirlerdi: Akrabalık bağları iç savaş riskini azaltacaktı. Solon kentsel toprakları ve özel serveti yeniden bölüştürmeyi reddederken, kadınların eşit temelde mübadele edilebildikleri bir evlilik alanı belirleyerek, zenginler ile yoksullar arasındaki uzlaşmazlığa son vermeye çalıştı.

Gelinin payının sınırlandırılması, çok daha somut bir kaygıya cevap vermiş olabilir. Bilim çevreleri, klasik dönemdeki Atina krizi üzerine epeyce çalışma yürütmüştür. Örneğin G. Augustin şunu belirtir: "Mirasın eşit bir şekilde bölündüğü toplumlarda, genelde iki sosyal tabakaya rastlanır: Toprağa sahip olanlar ve olmayanlar."[150] Başka bir ifadeyle zengin ve yoksul. Mirasın oğullar arasında eşit bölüşülmesinden yana olan Atina'da, eşit olmayan çeyizler ile kadınların mübadelesi sosyal eşitsizliklerde bir artışla sonuçlandı. Damadın mirası ile gelinin payı her zaman başa baştı. Solon, gelinin payını azaltmakla babanın terekesinin oğullar arasında eşit bölüşümünden kaynaklanan sosyal bir krizin gelişimini yavaşlatmayı ummuş olabilir.

Solon, topraksız ailelerin topluluktan dışlanmasını reddederek, Atina'nın ikinci kurucusu oldu. Bu "siyasal" karar, demokrasinin icadıyla sonuçlandı. Fakat Solon, yeni topluluğu, kadınların genelleştirilmiş bir dolaşımı ve aile eşyalarının farklılaştırılmamış bir

intikali üzerinde yapılandırmakla Atinalı kadınlar için –ve hukukta ve edebiyatta kalıcılaşması sonucunda genel olarak Batı dünyasının kadınları için– bir yenilgiyi ifade eden bir evlilik sistemini tercih etti. Üretim araçlarından yabancılaştırılan ve kocanın vasiliği altında, gelin payıyla birlikte yatırım yapılacak özel servet kalemleri olarak tanımlanan Solon Atina'sındaki gelinler, kocaları tarafından mal olarak görülen Homeros dönemi toplumlarındaki kadınlardan daha fazla güce sahip değillerdi, fakat onlardan çok daha az değerleri vardı.

Evlilik ve Yurttaşlık

Bir zamanlar toplulukta kimin göreve gelip iktidara sahip olacağını belirleyen aile hiyerarşisinin ortadan kaldırılması, Solon'u kolektif tartışma ve eylem biçimlerini geliştirmeye yöneltti. Ondan sonra bütün özgür erkekler savaş yapmak ve kenti yönetmek üzere bir araya gelir oldu ve her erkeğin yönetimde, muhtemelen *medimnos*'la –51,84 litre tahıla eşit bir ölçü– değerlendirilen servetiyle orantılı bir payı vardı.[151] Böylece her erkek "yurttaşlık görevi"ni yerine getiriyordu.

Yeni Atina'nın kadınları yurttaşlık uygulamasından dışlandılar. Gortyn'in kadınları gibi yurttaş topluluğun üyeleri miydiler? Ya da başka bir şekilde ifade edersek, "yurttaş" olarak adlandırılma hakkı, arkaik kanunlar nedeniyle, bir kişinin babasının ve annesinin yurttaş olmasına mı bağlıydı? Bilim çevreleri, bu hükmün nispeten geç bir tarihte kanuna eklendiği konusunda hemfikirdirler.[152] Uzmanlar, Solon'un 594 ve 593'te yurttaşlığı doğuma dayandırdığını açıkça belirtirler. Klisthenes'in reformlarına göre (508-507), yurttaş olmak için kişinin babasının yurttaş olması yeterliydi. Perikles'in 451 tarihli buyruğundan sonra ise yurttaş olmak için her iki ebeveynin de yurttaş olması zorunlu oldu.

Sürecin vardığı nokta gelişimine ışık tutar. 451 tarihli buyruk, hem kentsel topluluğun bitişinin hem de siyasalın özerkliğinin işaretiydi. Anne-baba kuralı "hakiki endogami"yi yerleştirdi ve Atinalı bir erkeğin yabancı bir kadınla evlenmesini imkânsızlaştırdı. Ataların yasal olarak evlenmiş olmalarını şart koşmayan yeni kural, aile toplumunun temel ilkelerinden birini ihlal ediyordu: Miras ile verasetin eşdeğerliliği. Aile ile kent, akrabalık ile siyaset arasına, ilk ve son defa açık bir çizgi çekildi. Atinalıların kentsel topluluğu kapatıp siyasalın özerkliğini tesis etmeleri yaklaşık bir buçuk yüzyıl sürmüştü.

Bu sürecin yavaşlığı, aile yapısını kalıcılaştıran ve evlilik sisteminde kadınlara özel bir yer vermeyen Soloncu topluluğun örgüt-

lenmesiyle bağıntılandırılabilir. Solon'un kamusal ve özel yükümlülükleri kaldırması aileler hiyerarşisini yok etti, fakat olduğu haliyle aileye dokunmadı. Solon, gelin alma evliliğine dayanan bir prosedürü tercih etmekle, yeni topluluğun ailelerinin baba-soylu niteliklerini korumalarına imkân verdi: Bunlar dişi öğelerini kendi içine alan eril hücrelerdi. Gelin, kocasının mahcuru haline geldi ve sosyal bir varlığa sahip değildi. Bir birey olarak değil, topluluğa mensup bir ailenin parçası olarak topluluğun bir üyesiydi. Bu yüzden, evlilik sözleşmesini düzenleyen yönetmeliklere uyulması koşuluyla, bir erkeğin kentsel topluluğun dışında bir karı alması yasaldı ve büyük aileler evlilik stratejilerini genişletmek için bu fırsattan yararlanmakta duraksamadılar. Bu nedenle Solon'un, yurttaşlığı, topluluğa mensup bir aile içindeki meşru doğuma dayandırdığını ileri sürmek akla uygundur.

Klisthenes reformlarıyla ilgili bir çözümlemede, bu hipoteze destek bulabiliriz. Aristoteles tam olarak, Klisthenes'ten sonra yurttaşlığın sadece yurttaş olan bir babayı gerektirdiğini söylemez. Klisthenes'ten sonra Atinalı yurttaşın, kendi *deme*'sinin adına babasının adını da eklemesi gerektiğini söyler. Bu ikili adlandırmanın anlamı açıktır. Babanın adı, babanın babalığı kabul etmiş olduğunu ve bu nedenle çocuğun meşru olduğunu gösteriyordu. *Deme*'nin adı ise kentin en küçük alt-biriminin sakinlerinin bireyi kendilerinden biri ve dolayısıyla bir yurttaş olarak kabul etmiş olduklarının işaretiydi. MÖ 507'den sonra yurttaş statüsünü kazandıran, kişinin kanuna uygun evlenmiş babası ve *deme*'siydi, yani kendi ailesinden olmayan erkeklerdi. Klisthenes'in reformlarından önce Atinalılar babalarının ve ailelerinin adıyla çağrılırlardı. Yurttaşlık, büyük ihtimalle, bir kişinin kanuna uygun evlenmiş babası ve ailesi tarafından bahşedilirdi. Ne var ki, araştırmamın şu anki durumu, bu konuda daha fazla bir şey söylememe izin vermiyor.

Bu hipotezler geçerli olsun ya da olmasın, siyasal alanın akrabalık sisteminden farklılaşmasının yavaş gerçekleştiği bir toplumda, evlilik ve karının durumunun demokratik devletin ortaya çıkışı ışığında incelenmesi gerektiği aşikârdır.

İki soruyla başlamıştım. Yunanistan'daki kadınlar, neden şu ya da bu türden değerli mallarla birlikte kocaya verilirlerdi? Şehir-devletleri Yunanistan'ında bu tür hediyelerin verilme koşulları, neden kentten kente farklılık gösteriyordu?

İki geçici sonuçla bitiriyorum. Birinci bin yılın ilk yarısındaki Helen toplumlarında karşılıksız gelin hediyesi, ayrı, tekeşli ailelere

dayanan bir sosyal yapıyla bağlantılıydı. Yunan şehir-devletlerinin kadınlara böylesine farklı statüler vermesinin nedeni, tarihlerinin bir noktasında çok farklı siyasal tercihler yapmış olmalarıydı.

Bu bölüm yorumlayıcı, bu nedenle de spekülatif bir denemedir. Hakikatin yaklaşık bir yorumunu temsil etmektedir ve savımda da pusuya yatmış olabilecek hatalar, düzeltilmeyi beklemektedir. *Metafizik*'te Aristoteles, filozofun araştırmasını şöyle tarif eder: "Hakikatin araştırılması bir bakıma zor, bir bakıma kolaydır. Hiç kimsenin hakikate yeterince ulaşamaması, diğer yandan kolektif olarak başarısız olmamamız bunun bir kanıtıdır. Herkes şeylerin doğası hakkında doğru bir şey söyler ve bireysel olarak hakikate çok az katkıda bulunduğumuz ya da hiç bulunmadığımız halde, hepsinin birleşmesiyle epeyce bir birikme olur. Bu nedenle, hakikat herkesin vurabildiği umumi kapıya benzer gibi göründüğüne göre, bu bakımdan kolay olmalı; fakat hakikatin tikel bir parçasını değil, tamamını amaçlamamız, işin zorluğunu gösterir."[153] Kapıya vurmak zor olabilir, fakat bunun doğrudan Helen toplumlarının kalbine açıldığına inanıyorum.

Biyolojik Kaderin Riskleri

Claudine Leduc'ün kaleme aldığı bölüm, bizi Yunan şehir-devletlerindeki sosyal üreme sürecinin merkezine götürmüş olsa da, kadınlar arka planda kalmakta. Bu, kadınların varlığının toplum tarafından tam olarak kabul edildiği kurum olan evlilikte bile, dişinin kaderinin ne ölçüde kendi kontrolü dışındaki güçler tarafından belirlendiğini göstermektedir. Bizzat evliliğin yapısı, daha önceki bir bölümde incelenen ve gelinlerin bir *oikos* ya da *kurios*'tan diğerine aktarılma sürecinde gösterildiği vazo resimlerini hatırlatmaktadır.

Fakat sosyal üreme, her şeyden önce biyolojik üremeye dayanır ve Aline Rousselle, bir kadının hayatının bu can alıcı yönüne yeni bir ışık tutmak için geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanmaktadır. Doğum ile ölüm yakından bağlantılıydı: Doğum sırasında ölüm, düşük nedeniyle ölüm, yeni doğanların ölümü. Ne var ki, sosyal durum biyolojik kaderi önemli ölçüde değiştiriyordu. *Matron*'ların –Romalı yurttaşların meşru karıları– üç çocuk doğurmaları gerekiyordu: Ondan sonra, ihtiyaç duyulan insan gücünü üretme ve kocalarının cinsel ihtiyaçlarını karşılama işini kölelere ve metreslere bırakmakta özgürdüler. Eski toplumun temel özelliği olan eşitsizlik, kadınlar arasında işte bu şekilde tezahür ediyordu. Bununla birlikte, sonunda dişi erdeme vurgu yeni bir düşünceye yol açtı: Erkekler de erdemli eşler olabilirlerdi. Fakat bu soylu evlilik düşüncesi yaygınlaştıkça, evli kadınlar bir kere daha kocalarının arzu nesneleri haline geldiler ve bu nedenle, daha önce daha az talihli kadınlara reva görülen ölümcül riskleri göğüslemeye zorlandılar. Bu yüzden, kadınlar grup olarak, eşitliğin bedelini ödediler.

P.S.P.

6

Eski Roma'da Beden Siyaseti

Aline Rousselle

YUNAN MİTOLOJİSİNE GÖRE, başlangıçta dünyada kadın, daha doğrusu insan yoktu. Altın Çağ'da ne iş ne de kadın vardı.[1] Babil mitolojisi ve İncil de kadınsız dünyaları resmeder; fakat bu dünyalarda tek bir erkek yaşardı. Yunanca yazan bir Asyalı, Samosatalı (bugünkü Samsat) Lukianos (125-195?), MS ikinci yüzyılda, Ay'da oturan kadınsız bir Selenite toplumunu tarif ediyordu:

> Kadınlardan değil, erkeklerden doğarlar. Evlilik erkekler arasındadır ve "kadın" kelimesi hiç bilinmez. Bir erkek yirmi beş yaşına kadar "gelin" olabilir; bu yaştan sonra başka bir erkekle "koca" olarak evlenebilir. Selenite "anneler" çocukları karınlarında değil, hamilelikten sonra şişen baldırlarında taşırlar. Zamanı gelince, bir yarık açıp bebeği çıkarırlar; bebek, ağzı açık olarak, hayat veren rüzgâra tutuluncaya kadar cansızdır. . . . Selenite'ler arasında Dendrite'ler denen bir ırk vardır. Bunlar aşağıda anlatılan şekilde doğarlar. Bir erkeğin sağ testisi kesilip toprağa ekilir ve ondan, penisi andıran büyük bir ağaç yetişir. Ağacın dalları ve yaprakları; meyve olarak da kol boyunda kabuklu yemişleri vardır. Meyveler olgunlaştıklarında koparılır ve kabuk kırılıp içindeki erkek dışarı çıkarılır. Fakat cinsel organlar gerçek değildir: Bazıları fildişinden, daha zavallı olanlar ağaçtan yapılmıştır. Bunlarla, evlendikleri erkekleri hamile bırakırlar.[2]

Bu erkek üreme sisteminde, baldırın şişmesi hamile kadının karnının şişmesini, yaş farkı da cinsel farklılığı ikame eder; fakat evlilik kurumu sürdürülür. Yakınlarda Fas'ta çalışan antropologlar, orada da meleklerin doğumuyla ilgili benzer bir hikâye keşfettiler. İsyancı melekler çetesinin lideri İblis'in, sağ baldırından çıkan bir penisle sol baldırını döllediği söylenir. Dölleme sonucu oluşan yumurtalar, üremeleri iki-eşeyli olan diğer melekleri meydana getirmek

üzere çatlarlar.[3] Lukianos'un muhteşem metni, sanki adı olmayınca kendisi de var olamazmış gibi, "kadın" kelimesinin Selenite'lerce bilinmediğini söyler. Yine de doğa, düşünceli davranarak, "erkek" Selenite'lere üremek için gerekli tüm donanımı vermiştir.

Havari Paulus'un, dünyada ne erkeklerin ne kadınların olduğu bir günün geleceğini öngördüğü (Galatyalılara 3:28'de) tarihin üzerinden bir yüzyıl geçmişti. Fakat kadınların olmadığı bu yeni dünya, üremenin de olmadığı bir dünya olurdu; zira üreme, kadınların kaderiydi.

Başka yerlerde olduğu gibi Roma dünyasında da, biyoloji kadınların hayatlarının tek belirleyicisi değildi. Üremeyi doğal güçler kadar toplum da etkiliyordu. Roma İmparatorluğu'nu meydana getiren toplumlardan her biri, üreme hayatını kendi tarzında şekillendirdi. Yine de, biyolojik verileri inceleyerek başlamak anlamlı olacaktır. Ardından, toplumun yavrulama risklerini nasıl bölüştürdüğünü sorgulayacağız. Son olarak da, geç Antikçağ'da kadınların hayatını köklü bir şekilde değiştiren sosyal düzenlemelerdeki değişimleri ele alacağız.

Kadınların Biyolojik Kaderi

Ölüm

Çocuk Doğururken Ölüm. Aziz Paulus'un vaaz verdiği kadınlar, yani Roma toplumunda üremeden sorumlu olanlar için annelik kaderdi – modern tıptan önce bütün kadınlar için olduğu gibi. Şu olguları ele alalım: MS 117'de Roma İmparatorluğu 5,18 milyon kilometrekarelik bir alanı (daha sonra 4,144 milyon kilometrekareye indi) kaplıyordu. Nüfusu altmış milyona kadar çıkmış olabilir. Romalı kadınların, evlilik ve annelik yaşına kadar erkekler kadar yaşamaları muhtemeldi. Ortalama ömür yirmi ila otuz yıldı.[4] Bebek ölüm oranı, binde 200'e yaklaşıyordu – öteki sanayi öncesi toplumlarda rastlanan rakamlara yakın. Ölüm oranının çok yüksek olduğu toplumlarda, sosyal sınıflar arasındaki farklılıklar nispeten önemsizdi; yine de, çocuk doğururken kadınların karşılaştıkları riskler, pelvis büyüklüğünü ve kemik yapısını etkileyen beslenmeye bağlıydı.

Roma'daki erkek nüfusun yaş yapısını belirlemek zordur; kadın nüfusunkini belirlemek ise daha da zordur. Eldeki tek belge olan ve hemen hemen sadece kentli üst ve orta sınıflar hakkında bilgi veren cenaze kayıtlarında, çocuklar olduğundan az gösterilirdi. Birçok

durumda, kocası kendisinden önce ölmüş bir kadın kayıtlara geçirilmeden gömülürdü. Roma Afrika'sında yaşlı kadınların anısını yaşatan kayıtlar çok enderdir. Genel olarak kadınlara pek önem verilmezdi: Cumhuriyet dönemindeki nüfus sayımları, sadece vâris olarak askeri vergileri ödemekle yükümlü olan kadınları kapsardı. MS üçüncü yüzyılın sonunda Diocletianus, kelle vergisini hesaplamak amacıyla bütün imparatorlukta bir nüfus sayımı yapılmasını emretti. Kadınlar sayıldılar, fakat erkeklerin eşdeğeri olarak değil: Örneğin Trakya'daki kırsal bölgelerde iki kadın, bir erkek olarak sayıldı. Bundan önce, kadınlar hiç sayılmıyorlardı.

Çocuk doğurmak bütün sosyal sınıflarda ölümcül bir riskti. Muhtemelen gebeliklerin yüzde 5 ila 10'u doğum anında ya da sonrasında annenin ölümüyle sonuçlanırdı.[5] MS birinci yüzyılda gramerci Varro, Çocuk Doğurma Tanrıçası Carmentis'in iki yüzü Prorsa ile Antvorta'nın (Arka ile Ön), adlarını fetüsün iki muhtemel pozisyonundan aldıklarına inanıyordu. Ataları Carmentis Tapınağı'nı adamış olan *matron*'lar, 11 ve 15 Ocak'ta, tanrıçayı Capitolino Tepesi'nin yamaçlarında kutsarlardı. Beş yüzyıl sonra Varro'yu okuyan Hippo'lu Augustinus, tanrıça Carmentis'in yeni doğanların kaderini bildirdiğini yazdı.[6] Tanrıça Antvorta ve Prorsa kültü, hamile bir kadın gibi zayıf durumuna geri dönmek üzere şişmanlayan Ay'ın evreleriyle de bağlantılıydı. Augustinus Hıristiyan kadınları, Roma tanrıçalarına yönelmemeleri konusunda uyarıyor ve onların yerine Erdem (Virtue) ve Saadet'e (Felicita) yönelmelerini öneriyordu; fakat tehlike belirdiğinde, vaazının hiçbir faydası yoktu.[7] Bir Hıristiyan şehidi olan Felicita, doğum yaptıktan kısa süre sonra Kartaca amfiteatrında hanımefendisi Perpetua'yla birlikte ölmüştü. Geç Antikçağ'dan azizlerin hayatları, doğum sancıları çekerken onların adlarını sayıklayan kadınları gösterir.[8] Ebeler ve hekimler, doğumun yolunda gideceğinden asla emin olamazlardı. Muhtemelen ebelerin ve hekimlerin sorumluluğunu asgariye indirmek için, sekiz aydan sonraki doğumun anne ve çocuk için ölümcül bir tehlikeyi ifade ettiği, oysa canlı bebeğin yedinci aydaki doğumunun güya kolay olduğu söylenirdi.[9] Seneca evlilik üzerine bir kitabında şunları yazıyordu: "Eğer eş *rara avis*, yani iyi ve nazik bir kadınsa, doğumda onunla birlikte inler ve tehlikedeyse ıstırap çekeriz."[10]

Pelvisin büyüklüğünün doğumun kolaylığı üzerinde etkisi olduğu iyi biliniyordu. Doktorlar, zengin ailelere bebeklerini ilk iki ay kundaklamalarını tavsiye ederlerdi. Bir kızın omuz ve göğüs kısmını daraltmak için süt annesi ya da annesi omuz ve göğüs bölgesini sıkıca sarmalıydı; kalçaları ise, geniş bir pelvisi teşvik etmek için kundaksız bırakmalıydı. Oğlan çocukların kalçaları bağlanırdı.[11]

Hıristiyan mucize anlatılarının öncesinde, yoksullar arasındaki doğumlar hakkında çok az bilgimiz vardır. Ne var ki, doğum yaparken ya da sonrasında enfeksiyonlardan ölüm aristokrat kadınlar arasında yaygındı. Cicero'nun kızı Tullia, boşandıktan sonra bir oğlan doğurdu ve doğumdan bir ay sonra öldü.[12] Kızını bir oğul gibi seven babası, onu, genellikle erkek bir çocuk için kullanılan edebi anıştırmalarla dolu bir kasideyle onurlandırdı. Roma'ya yakın malikânelerinden birinde, kızının anısına küçük bir mabet inşa ettirdi.

Doğum yapmanın tehlikesine rağmen, kadınlar için kısırlık daha büyük bir endişe kaynağıydı. Eski hekimler, kısırlığa yol açabilen rahim yolu enfeksiyonlarının göstergelerinden biri olan âdet kesilmesi üzerine yazılar yazdılar.[13] Hıristiyan dönemde olduğu gibi pagan dönemde de, Romalı kadınlar çocuk sahibi olmak için tanrılara yardım duası ederlerdi. Eski kaynaklar, kadınlardaki âdet kesilmesinden çok, erkeklerde kötü beslenmenin neden olduğu iktidarsızlıktan söz ederler. Roma İmparatorluğu'nda, özellikle dördüncü yüzyıl sonunda sık sık olduğu gibi, yiyecek kıt olunca ne erkekler ne kadınlar zürriyet üretme durumundaydılar.[14] Metinlerden, kitabelerden ve Hıristiyan mucize söylencelerinden bildiğimiz kadarıyla, bir çocuğun gelişi yavaş olduğunda, aileler çoğunlukla tanrılara (ya da Tanrıya) yönelirlerdi.[15]

Bebek Ölümü. Kadınlar çocuk doğururken ölmemişlerse, çocuklarının ölümünü izleme şansına sahip olabilirlerdi. Bütün sosyal sınıflar bu tür kayıplara alışıktı. Seneca, oğlunu kaybeden bir kadın dostunu teselli etmek için, benzer bir talihsizliği yaşamış büyük adamları sıralıyordu.[16] Bütün imparatorlukta kadınlar ve kocaları, doğacak, yeni doğmuş ve büyümekte olan çocuklarını korumaları için tanrılara dua ederlerdi. Kundaklı bebeklerin ağaç ve taş oymaları, Etrurya[17] ve Galya'da[18] dua objeleri olarak yaygın biçimde kullanılırdı. Çocukların sağlığı için okunan dualar, papirüslerin ve diğer malzemelerin üzerine yazılırdı. Bir kilitle mühürlenmiş rahim biçiminde bir Mısır muskası, saçları doğum sırasındaki gibi dağınık, karnını bastıran bir kadını gösterir; tasvirin altında "Rahim, kapan!" sözleri bulunmaktadır.[19] Fırat civarında bulunan kâseler, bebekleri annelerinin rahminde öldürdüğüne inanılan dişi şeytanlar olan Lilith'lere [gece canavarları] karşı uyaran yazılar taşır. İlyas Peygamber'in, bu saldırılara karşı kadınları koruduğuna inanılırdı: "Lilith, İlyas Peygamber'le karşılaştı ve ona şunu dedi: Hazreti İlyas, doğum yatağında ve ölümle pençeleşen bir kadının evine, onu ölüm uykusuna yatırıp taşıdığı çocuğunu almaya, kanını ve iliğini emmeye ve etini yemeye gidiyorum."[20]

Bebeğin bedenine ruhun tam olarak ne zaman girdiği konusunda bir ortak görüş ya da anlaşma yoktu; fakat herkes, ruhun maddeyle birleşmesinin zor olduğuna inanırdı. Karar verilemeden zaman

akıp giderken, çocuk bir an için canlanır ve ardından ölüme gömülürdü. Kutsal erkeklerin varlığı, ruhu zayıf bedende kök salmaya teşvik ederdi. Paganlar bu inançları Hıristiyanlarla paylaşırlar ve anneler, çocuğun ruhunun geri döneceği anı beklerdi. Hıristiyanlar, ruhun, ölü doğmuş bir çocuğun bedenini kısa bir süre için tekrar ziyaret ettiğine ve bu "ara dönem"de vaftizin mümkün olduğuna inanırlardı.[21] Ölen çocukların bedenleri kefene sarılmaz, doğrudan toprağa gömülürdü ve çoğu zaman, diğer ölüler için kullanılan mezarlıklara gömülmezlerdi. Eski mezarlıklar açıldığında, çocukların kalıntılarına bazen toplu halde, sık sık da toplam mezar sayısıyla orantısız sayıda rastlanır. Çocuk ölümleri konusunda söyleyebildiklerimizin çoğu, diğer dönemlerle ilgili bilgilerimizden ve ebeveynlerin tapınaklarda dillendirdikleri kaygılardan kaynaklanmaktadır. Muhtemelen, istatistikler bunlardan daha fazla şey söyleyemezdi.

Augustus'un MÖ 18'de çıkardığı senatörlerin ve süvarilerin evliliğiyle ilgili buyruklar ile, MS 9'da da çıkardığı mirasla ilgili buyruk, evliliği ve baba olmayı mirasın koşulları haline getirdi. On iki yaşındaki kızlar ile on dört yaşındaki oğlanlar (resmi evlilik yaşları) nüfus sayımlarında sayılıyorlardı. Fakat, üst sınıflarda bile çocuk ölümleri o kadar yüksekti ki, bir kişi üç yaşına kadar yaşamış iki çocuk ya da en az üç gün yaşamış üç bebek dünyaya getirmişse ebeveyn sayılıyordu.[22] Seneca, anneleri teselli ederken, çocuklarının ölümünü gören anneleri, en başta da, on iki çocuğundan onunu kaybetmiş ve hayatta kalan ikisinin de öldürülmelerine tanık olmuş Gracchus'un annesini örnek gösteriyordu.

Geç dördüncü yüzyıl Hıristiyanları, ailevi çocuk doğurma görevlerini yerine getirdikten sonraki kusursuz perhiz hayatını iple çekerlerdi. Ebeveynleri tarafından on dört yaşında evlendirilen zengin bir vâris olan Melania, on yedi yaşındaki kocasını kendisiyle birlikte iffeti de kucaklamaya ikna edince, iki çocuk doğuruncaya kadar beklemeye razı oldu. İki yaşına daha yeni basan küçük kızını, onun ardından da kuşkusuz kutsal mezarlarda dua ederek geçen uzun geceler nedeniyle oğlunu düşük yaparak kaybetti. Melania'nın yaşamöyküsü yazarı, genç kadının başkalarıyla nasıl ilgilendiğini göstermek için, ölü cenin rahminde kısılıp kaldığı için "tehlikede olan bir kadın"ın ziyaretine gittiği bir epizod seçmişti.[23] Melania, kutsal bir adamdan aldığı bir kuşağı kadının karnına koydu ve cenin hemen çıktı. Geç dördüncü yüzyılın başka iki aristokratı da –Nola'lı Paulinus ve eşi Therasia– hayatlarını Tanrıya adamaya karar verdiler, fakat önce soylarının devamını sağlamaya çalıştılar. Ne var ki, çocukları ölünce, bunu, Tanrıdan gelen ve cesedi bir azizin yanına gömmeleri ve başka çocuklara sahip olmaya kalkışmamaları gerektiği-

ni gösteren bir işaret saydılar.[24] En zengin ailelerdeki en dikkatli bakım bile, çocuk ölümlerini engellemeye yetmiyordu. İmparatorluğun yükseliş döneminde aristokratların çocukları her zaman anneleri tarafından emzirilmezlerdi; sütanneler hekimlerin tavsiyelerine göre seçilir ve ya ebeveynlerin evinde ikamet eder ya da gözetim altında tutulurlardı. Sütanne uygulaması, Eski Roma'da, Aydınlanma Avrupa'sında olduğu gibi çocukları öldürmezdi.[25]

Kadınlar, çocuklarının öbür dünyadaki yazgılarını dert ederlerdi. Demeter'in Persephone'yi aramaya gitmesi gibi, kaçırılan evlatlarını aramak için Yeraltı'na inen annelerle ilgili mitik anlatılardan etkileniyorlardı. Suriye yapımı heykelcikler, anne ile kızın yeniden buluşmalarını tasvir ederken Eros'un Psykhe'yi kucaklamasını model alırlardı.[26] Eleusis Kralı'nın çocuğunu emzirmeyi teklif eden ve çocuğu ölümsüzleştirme yeteneğine sahip olan Demeter'e hayrandılar. Bütün imparatorlukta kadınlar, İsis'in Osiris'i arama, her 28 Ekim'de, ölümlerine yas tuttukları oğlunun ve kocasının paramparça edilme hikâyesinden etkilenirlerdi.[27] Ölmüş oğullarının mezar taşlarında İsis adına yer verirlerdi. İtalya'da (belli başlı liman kentlerinin yüzde 85'inde) İsis'e atfedilen kitabelerin en azından yarısı, Doğu'dan gelen göçmenlerden kalmış olsa da, geri kalanlar Batılı ustaların duygularını yansıtır.[28] Seneca'nın şu kaba gözlemine rağmen, İsis'le bu özdeşleşme kadın mazoşizminin ya da sağduyu yoksunluğunun bir yansıması değildi: "Hiç kimseyi kaybetmemiş olsalar bile feryat figan ederler. Yılda bir kere ağlayıp sızlanmaları münasiptir."[29] Bu daha çok bir annenin kaybetme deneyiminin bir yansımasıydı.

Toplum ve Ekoloji

Bir kadının hayatının "ekobiyolojik" koşulları, sosyal örgütlenmeden büyük ölçüde etkilenirdi. Eski Akdeniz dünyasında tercihe yer yoktu: Bir kadın bekâr kalmayı seçmezdi, evlenmeyi seçmezdi, dul kaldıktan sonra yeniden evlenmeyi de seçmezdi.

Bugün, hayvanlar için katışıksız demografik ekoloji diye bir şey varsa da, insanlar için böyle bir şeyin olmadığı açık olmalı.[30] Toplum biyolojik kaderi, dolayısıyla da kadınların ölüm oranını büyük ölçüde düzenlediği için, sosyal faktörler hesaba katılmalıdır. İnsanlar bir kez üremeyi düzenlemek için sosyal olarak hareket etmeye başladıktan sonra, demografik ekolojiden ya da ekolojik demografiden söz etmek hiçbir anlam ifade etmez.[31] Kadınlar, doğal olarak, üreme düzenlemelerinin odağı haline gelirler.

Evlilik Yaşı. Antik dünyanın kadınları –sadece Yunanlılar ve Romalılar değil Yahudiler de– için evlenip anne olmak alın yazısıydı.

Kız çocuklar, pek yaygın olmamakla birlikte bazen terk edilirdi ve çok az sayıda kadın evlenmeden kalırdı. Evlenme zamanına kadın karar vermezdi. Evlilik sözleşmeleri, gelinin babası ile müstakbel kocası arasında yapılırdı ve başlangıçta gelinin rızası şart değildi.[32] Romalılar, babası tarafından başka bir erkeğe verilmeden önce kızın resmi rızasının alınmasında ısrar etmeye başladıklarında, bu önemli bir yenilik olmuştu.

Roma hukuku, babası tarafından kocaya verilen kızın resmen bir *matron*, yani evlilik kanununda saptanan bütün ayrıcalıklara sahip, kabul gören bir eş haline gelme yaşını saptıyordu. Bu yaş on ikiydi. İmparatorluğa dahil diğer toplumlarda bu kadar erken bir evlilik, en azından Roma etkisi bunu bir ayrılık işareti haline getirinceye kadar, söz konusu değildi. Yunan bölgelerinde kızlar ergenlikten sonra, on altı ila on sekiz yaşlarında evlenirlerdi.

Ergenlik. Eski hekimlere göre, kızlar on dört yaşında ergenliğe ulaşırlardı.[33] Ne var ki, kadınlarda ergenlik çağını etkilemenin mümkün olduğuna da inanırlardı. Aşırı idmanın oğlanların büyümesini engelleyebildiği de fark edilmişti.[34] Birinci yüzyılın sonlarında yaşamış bir hekim olan Rufus, idman yapmayan, özellikle çalışmayan kızlarda ergenliğin erken başladığını belirtiyordu. Erken evliliği tavsiye ediyor, fakat rahim hâlâ bir hamileliğe dayanamayacak kadar genç olduğu için ihtiyatlı davranılması gerektiği öğüdünde de bulunuyordu.[35] Âdet kanamasının erken başlamasından kaygılanan Rufus, bu durumu önlemek için fiziksel egzersiz --dokuz kuka oyunu ve koroyla şarkı söyleme– öneriyordu.[36] Kadınlar şarkı söylemenin ve dans etmenin ergenliği geciktirebildiğini ve âdet kanamasını kesintiye uğratabildiğini fark etmişlerdi. Birçoğunda, ciddi bir efor gerektiren koro yarışmaları sırasında âdet kesilmesi oluyordu.[37] Rufus'un fiziksel egzersizle ilgili düşünceleri doğruydu: Yakın tarihli araştırmalar, düzenli spor yapmanın ergenliği üç yıl kadar geciktirebildiğini göstermiştir.[38] Soranos, kızların erken evlenebilmeleri ve ergenliğe ulaşabilmeleri için âdet başlangıcını öne almayı amaçlayan bir diyet öneriyordu. Soranos'un yöntemi, Rufus'unkinin tersiydi: Kızların aşırı beslenmemesine dikkat edilmeli, araba gezintileri ve masaj gibi yumuşak ve genelde pasif etkinliklerle birlikte bolca dinlenmelerine imkân verilmeliydi.[39] Her iki öneri de, insanların sportif faaliyetin ve fiziksel çalışmanın kadınlarda ergenlik üzerindeki etkilerinin farkında olduklarını gösterir. Bu nedenle, ortalama ergenlik yaşıyla ilgili bir tahminde bulunmak ukalalık olur; Antik dönem hekimlerinin on dört yaş hesabını kabul etmek daha iyidir.

Erken Evlilik. Marcel Durry, Faslı kızların çoğunlukla ergenlikten önce evlendiklerini ve bu evliliklerin derhal cinsel birleşmeyle ta-

mamlandığını öğrenince, Antik Yunan ve Latin metinlerine yöneldi ve benzer bir uygulamanın kanıtlarını buldu. Bilim çevreleri her ne kadar bu keşfi onaylamasalar da, kanıtlara boyun eğmek zorunda kaldılar. Sorun, artık, uygulamanın ne kadar yaygın olduğudur. Çok erken evliliğin kanıtlarını elde etmek nispeten kolaydır: Cenaze kayıtları on ya da on bir yaşında gelinlerden söz eder. Peki bu evlilikler cinsel birleşmeyle tamamlanmış mıydı? Yazılı kaynaklar, iyi öğretimi, kusursuz ahlakı ve dürüstlüğünden ötürü kıskanılan bir erkek olan ünlü hatip Quintilianus'un eşi gibi, on üç yaşındaki annelerden söz eder.[40] İmparatorluk dönemi Mısır'ından kalma papirüs bir kaynak da, on üç yaşında bir anneden bahseder.[41] Açıktır ki, bu genç kadınlar on üç yaşında anne olmuşlarsa, on iki yaşında ergenliğe ulaşmış olmalıdırlar. Ve cenaze kayıtları, on yaşında, ergen olmadan evlenen kızların kocalarıyla cinsel ilişkiye girip girmediklerinin kanıtlarını aramanın yeri değildir.

Sorunun anahtarı, Antik dönem hekimlerinin evlilikle ilgili söylemek zorunda kaldıkları şeylerde yatar. Romalılar, kızların ergenlikten önce evlenmeleri için bilimsel bir neden bulunduğuna, yani erken cinsel ilişkilerin âdet kanamasının başlamasını kolaylaştırdığına inanırlardı. Efesli hekim Soranos'un eserleriyle hitap ettiği kişiler arasında, bakirelerin vajina kilitlenmesinden ıstırap çektiğine inananlar vardı.[42] Kızlık zarının, âdet kanamasından önce bozulması gerektiğine dair düşünce varlığını sürdürdüğüne göre, ergenlik öncesi evlilikler oldukça yaygın olmalı. Kadınlar –ve hepsinden önce, ayaklı jinekoloji ansiklopedileri olan ebeler– İtalya'nın erkeklerini, kızlık zarından (eğer varsa) dölyatağına kadar, dişi cinsel organların mahiyeti konusunda cahil bıraktılar. Fakat erken evlenen Romalı kadınlar da, uygulamaya hiçbir şekilde karşı çıkmadılar. Müstakbel kocaları, muhtemel gelinleri çocuk doğurmaya uygunluk açısından incelemekle yükümlü kılmaya istekliydiler. Karar, bir annenin bedeninin çok fazla yumuşak ya da dişil olmaması gerektiği hesaba katılarak, dış görünüm, kalça genişliği ve genel fiziksel durum gibi ölçütlere dayanılarak verilirdi.[43]

Ergenlik öncesi evlilik Roma İmparatorluğu'nda yaygındı. Yahudi kızlar on iki yaşında evlenirlerdi.[44] Roma hukuku, gelin on üç yaşına basmadan evliliği kalıcı kabul etmediği için, kocalar zaman zaman on iki ya da daha küçük yaşta kızlarla zina yapma suçlamasıyla karşılaşırdı. Severus soyundan imparatorlar, üçüncü yüzyıl başlarında, bu şekilde zina yapan genç kadınlara resmi cezalar uyguladılar.[45] Fakat Severus'lar Suriyeli ve Afrikalıydılar; bu yüzden Roma hukukunun Yahudi hukukunun etkisi altında evrilip evrilmediğini ya da tersini söylemek zordur.

Tesniye'de (22:13-21), bir kocanın, gelinin babasının beyanlarının aksine, gelinin evlendiği gün bakire olmadığı yolundaki iddiasını hâkimlerin nasıl ele almaları gerektiğiyle ilgili bir değerlendirme vardır. Metin, gelinin ebeveynlerinden, kızlığın bozulduğunun kanıtı olarak kanlı yatak çarşafını göstermelerinin istenmesini salık verir. Aksi takdirde, hâkimler, kız hâlâ kocasının çatısı altında yaşıyor olduğu halde, fahişe olduğu sonucuna varırlar. Roma İmparatorluğu yönetiminde hahamlar, sorunu farklı bir açıdan ele aldılar. Tesniye metnini, bir nişanlı tarafından işlenen zinanın cezasını belirlemek için kullandılar.[46] Fakat, artık Romalılar için de konu aynıydı: Resmen evlenemeyecek kadar genç bir kız, zina suçu işlemiş midir?

Tesniye'deki pasaj, gerdek gecesi kullanılan çarşafın gelinin bakireliğinin kabul edilebilir tek kanıtı olduğunu gösterir. Bu yüzden, evlenen herhangi bir kadın kanayabilmeliydi. Dördüncü yüzyıl sonunda Aziz Ambrosius'u dehşete düşüren elle muayene, muhtemelen bir Roma icadıydı. Evlilik töreninden önce, gelinin kirletilmiş olup olmadığını belirlemek için tasarlanmıştı.[47] Bu Hıristiyan muayene prosedürü, müstakbel gelinin üreme kapasitesinden emin olmak için ebeler tarafından icra edilen birçok testten, ikinci yüzyılda Soranos'un onaylamadığı o testlerden sadece biriydi. Yahudiler için yatak çarşafı, sırrın açığa çıkma korkusuyla birlikte, yeterince caydırıcıydı. Ne var ki kadınlar, kızlığın bozulmasının her zaman kanamayla olmadığını çok iyi biliyorlardı. Carston Neibuhr'un *Description of Arabia*'sı (1773), Yemenli erkeklerin, bir gelinin bakireliğinin kanıtı olarak ne istediklerini tartışır.[48] Genç bir gelinin akıllı babası, kızının bir deveden düştüğünü gördüklerini söyleyen tanıklar göstermiş. Bazı aileler, kadınlarının kanamadığını iddia etmiş ve iddialarını desteklemek için yıllarca geriye giden belgeler göstermiş. Bu tür durumlarda müstakbel kocalar, gelinin vulvasının sıkıca kapalı olduğunun (Soranos, bakirelerin vulvası için bu terimleri kullanmıştı) belgelenmesine razı olmaya isteklilermiş. Yemen'de kullanılan başka bir test ise kimyasalmış: Limon suyu, bir bakirenin kanının yeşilleşmesine, bakire olmayan birinin kanının ise kararmasına neden olurmuş. Neibuhr bazı Müslüman erkeklerin kendisine, bedenleriyle bakireliklerini kanıtlayamayan kimi genç kadınların, gerekli işaretin bir kaza sonucu yok olduğuna dair sahte kanıtlar gösterdiklerini ya da bunu iddia ettiklerini anlattığından bahseder. Kısacası, kanlı çarşaf, bakireliğin çürütülemez kanıtıyken, yerine diğer testler geçebiliyordu; bir kadının anatomisi gerekli kanıtı sağlamadığında, her zaman kolayca bir mizansen bulunabiliyordu. MÖ ikinci yüzyılda Filistin'de Yahudiler, sünnetli erkeklerin Yunan *gymnasium*'larındaki sportif faaliyetlere katılabilmeleri amacıyla, sünnetle kesilen deriyi yeniden dik-

mek için cerrahi bir prosedür geliştirmişlerdi; kızlık zarını tekrar dikmek için de benzer bir prosedür olmuş olabilir. Her durumda, Julius Africanus, bu aranan prosedürü geliştirmiş olmasıyla ünlüydü.[49] Birinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar geçen süre, gerçekten de uzun bir zamandır; fakat Neibuhr'un ayrıntılı ve titiz araştırması, başka birçok tekniğin katı anatomik testin yerine geçebildiğini gösterir. Roma İmparatorluğu Yahudileri, bakireliği gösteren kanın akışına neden olan, vajinaya ilk girişin, asla gebelikle sonuçlanmadığına inanırlardı. Bu nedenle, ilk cinsel ilişki deneyiminden sonra hamile kalan kadınların durumunu açıklamak için, kızlığın daha önce bozulmuş olması gerektiğini varsayarlardı.[50] Geç Antikçağ'da bakirelik, bir gelinin karakterinin o kadar önemli bir yönüydü ki, çeşitli pagan aşk hikâyelerinde kilit öğe olarak öne çıkardı.[51]

Bakire bir karı arzusunun kanıtlarına, Hıristiyanlığın büyük vaizlerinin eserlerinde rastlanabilir. Dördüncü yüzyılın sonlarında Aziz İoannes Khrysostomos, genç dulları yeniden evlenmekten caydırma girişiminde kişisel bir üslup benimser: "Daha önce söylediğim gibi, biz erkekler şu şekilde yaratılmışız: Kıskançlıktan, kendini beğenmişlikten ve kim bilir başka hangi nedenlerle, bizden önce hiç kimsenin dokunmadığı ya da yararlanmadığı, dolayısıyla ilk ve tek efendisi olduğumuz şeyi en çok severiz." Yazar daha sonra kadınları giysilerle ve ev eşyalarıyla karşılaştırmaya geçer.[52]

Sonunda Hıristiyan öğretinin kabul gören bir parçası haline gelen Meryem'in bakireliğiyle ilgili anlatı, bakirelik muayenelerinin kabul gören bir pratik olduğu bir dünyada gelişti. Bakirelikleri kanıtlanabilen köle kızlar daha yüksek fiyatla satılırlardı.[53] Erken evlilikle ilgili Roma geleneği bütün imparatorluğa yayıldıkça, on ikisinde ya da daha genç kızlarla evlenmek moda oldu. Bizans'a ait adli siciller, Evelyne Patlagean'ın göstermiş olduğu gibi, bu tür evliliklerin izlerini yansıtmaktadır. Kadınların, "cinsel organlar tüylenmeden önce", on bir yaşında evlendikleri ifade edilmiştir. Evlilikler, bazen cinsel birleşmeyle tamamlanmaması koşuluyla yapılmıştır; fakat bir belge, sözünde durmayan bir kocanın, bir kızı, henüz hazır olmadığı cinsel ilişkiye girmeye zorlayarak sakat bıraktığını gösterir. Belgelerin azlığına rağmen, Antik dönem hukukçularının yorumları bu uygulamanın yaygın olduğunu düşündürür.[54]

Ergenliğe erişince ya da hemen sonrasında evlendirilen kız için, ergenlik ile çocuk doğurma fiilen çakışırdı. Erken evlenen Romalı kadınlar, on üç ila on beş yaşları arasında her an hamile kalabilirlerdi. Bugün yirmi dördünde evlenen bir kadın, çocuklarını emzirirse yedi ila sekiz, emzirmezse on beş doğum yapabilir.[55] Daha kısa olan ortalama ömür izin verseydi, Romalı bir kadın kaç doğum yapabilirdi?

Modern öncesi toplumlarda, beş hamilelikten birinin annenin ölümüyle sonuçlanması muhtemeldi. Öyle görünüyor ki, erken evliliğin muhtemel hamilelik sayısını artırdığı Roma'da, erkeklerin çok genç kızlarla evlenmelerine, ölümüne sebep olmamak kaydıyla izin veren bazı sosyal kontrol araçları olmasaydı, kadınlara yönelik risk daha yüksek olurdu.

Aile Planlaması

Tacitus, Germenlerin ailenin büyüklüğünü sınırlamayı utanç verici bulduklarını belirtirken, bunun, Romalıları ilgilendiren bir konu olduğunu açıkça belli eder.[56] Eşlerini bu kadar çok çocuk doğurmaya zorladıklarına göre şehvet düşkünü olduklarını söylediği Yahudilerin, bebek öldürmeyi lanetlediğini de belirtir.[57] Başka bir yerde, Mısırlıların bu kadar çocuğa bakmalarından duyulan şaşkınlık dile getiriliyordu.[58] Birinci yüzyılda Flavios İosephos gibi imparatorluk Yahudileri, bütün çocuklara bakma konusunda Romalılardan farklı düşünüyorlardı.[59] Roma'da bile, Augustus kanunları ebeveynleri ilk üç çocuğa bakmaya teşvik ediyordu. Oğlan çocukların terk edilmesi, kız çocukların terk edilmesi kadar yaygındı. Kız çocukların oğlanlardan daha çok terk edildiklerine dair güçlü belirtiler bulunmasına rağmen, fiiliyatta terk edilen kızların sayısının terk edilen oğlanların sayısından daha yüksek olup olmadığını kesin olarak bilme olanağına sahip değiliz. Bununla birlikte, hem oğlanlar hem de kızlar, Augustus'un bir buyruğunda üç çocuk şartı getirmiş olması nedeniyle sayılıyorlardı. Romalı babalar, başka bir riske karşı güvence istiyorlardı: Ailenin mirası üzerinde yeni hak sahipleri yaratma riski. Yasal bir evlilikte kocanın, doğan her çocuğun kaderini belirleme yetkisi vardı.

Kaç çocuğun terk edildiğini ya da bu uygulamanın, toplumun çeşitli sınıfları arasında nasıl bir dağılım gösterdiğini bilmiyoruz. Bununla birlikte, kanunla düzenlenmeyi gerektirecek ve kayıtlarda sözü edilecek kadar yaygındı.[60] Örneğin kanun, bir erkeğin terk edilmiş bir çocuğu alıp evlat edinmesini –görünüşe göre Mısır'da yaygın olan bir uygulama– yasaklıyordu. Yine de, bir şey açıktır: İstenmeyen çocuklar gebelik anından itibaren istenmezlerdi; fakat gebeliklerin doğuma kadar sürmesine izin verilirdi. (Sakat bebekler özel bir durumdu: Baba bebeği kabul etme ya da reddetme fırsatı bulmadan, kusurlu doğacak kadar talihsiz bir çocuğun hayatına son veren ebe, bebeğin kaderini belirliyordu.)

Antik dünyada tüm dönemlerde yoksullar çocuklarını terk eder ya da satarlardı.[61] Kanunla yasaklanmış olmasına rağmen süren

bebek öldürme uygulamasının kalkmasını teşvik amacıyla İmparator Constantinus, 315'te yoksullara çocukları için yiyecek ve giyecek vermeye karar verdi.[62] Vârislerin de, tereke üzerinde hak talep eden bir rakip olabilecek doğmamış bir çocuktan kurtulmaya çalıştıklarını kanundan öğreniyoruz.[63] Sadece bir baba, bebeğin doğduğu sırada terk edilmesini emredebilirdi. Dahası, baba ölümünden sonra bile zürriyeti üzerindeki kontrolünü sürdürebilir ve vasiyetinde, ölümünden sonra doğacak bir çocuğun terk edilmesini belirtebilirdi. Vasiyetname, babanın ölümünden sonra bir oğulun doğması durumunda, çocuğu terk edip etmeme kararını anneye bırakarak, çocuğun mirastan mahrum bırakılmasını da isteyebilirdi. Çocuk kız olmuş ve baba terk edilmemesini emretmişse, annenin çocuk için bir yiyecek ödeneği alma hakkı vardı.[64] Demek ki, kürtaj ailenin büyüklüğünü sınırlamanın temel yolu değildi.

Her durumda, özgür doğmuş Romalı bir yurttaş olan bir baba, meşru evlatları üzerinde tam yetkiye sahipti. On İki Levha Kanunu'na göre (MÖ beşinci yüzyıl) bir karı, kocasını tek başına babanın yararlanma hakkına sahip olduğu evliliğin *partum*'undan, yani ürününden mahrum bıraktığı için terk edilebilirdi.

Doğum Kontrolü. Kadınlar istenmeyen doğumlardan ve bebeği terk etme ve öldürme riskinden sakınmak için ne yapabilirlerdi? Kocanın işbirliğine dayanan dışarı boşalma etkili değildi ve bu nedenle çok az başvurulurdu. Hekimler, böbreklere ve mesaneye zarar verdiği gerekçesiyle erkeklere spermlerini tutmamalarını tavsiye ederlerdi.[65] Hayvanlarda, özellikle de domuzlarda kullanılmasına rağmen, cerrahi kısırlaştırmaya kalkışılmazdı.[66] Aynı metinde Kapadokya'da domuzların kısırlaştırılmasını tartışan Galenos'a göre, meni kanalı ameliyatı (vazektomi) sadece atletlere yapılırdı.[67]

Romalı kadınlar, cinsel ilişkiye girip buna rağmen gebeliği önlemenin mümkün olduğuna inanırlardı. Bu inanca ilişkin bilgilerimiz, elbette, erkeklerden, özellikle de hekimler tarafından yazılan metinlerden gelmektedir.[68] Erkeğin spermi kadının rahmi tarafından tam olarak emildiğinde, gebeliğin kesin olacağı düşünülürdü. Gebeliği önlemenin yolu böyle bir emilmeyi engellemekti. Bir kadın, cinsel ilişkiden hemen sonra ayağa kalkıp cinsel organlarını yıkarsa gebeliği önleyebilirdi. Rahim fitilleri ve vajinal enjeksiyonlar da kullanılırdı; fakat etkileri sınırlıydı.

Gebeliği önlemenin temel yolu, düşük yapmak için kullanılanlara benzer çeşitli iksirlerin içilmesiydi. Akdeniz ülkelerinde, sanki rahim mide gibi, içindekileri dışarı kusabilirmişçesine, şiddetli söktürücüler ve kusturucular kullanılırdı. Potansiyel olarak öldürücü yan etkilerinin bilinmesine rağmen, zor durumlarda marulcuk kökü

dahi kullanılırdı.[69] Bugün bile, Atlas Dağları'nda yaşayan Berberi kadınların evlenmemiş kızlarını gebeliğe karşı korumak için, *artemisia*'dan* yapılan iksirler kullandıkları biliniyor. Tedavi etkilidir ve kısırlığa neden olmaz. *Artemisia*, Antikçağ'da da kullanılırdı.[70] Fakat kullanılan tek ot değildi ve etkili karışımların, etkisiz olanlara tercih edilip edilmediğini bilmiyoruz.

Düşük ve Tehlikeleri. Kendiliğinden düşüklerden, gebeliğin bitişinin ölümcül olabileceği biliniyordu; fakat hekimleri müdahaleden alıkoyan şey bu değildi.[71] Daha çok, düşüğün zinayı gizlemenin potansiyel bir yolu olması ve böyle bir suça iştirak eden hekimlerin, zina yapan âşıklarla aynı cezaya çarptırılmasıydı. Soranos sadece, kızın, gebeliği rahme kalıcı zarar verecek kadar genç olduğu durumlarda düşük yaptırırdı. Muhtemelen cerrahi araçlarla (sondalar) gerçekleştirilen düşük, o zaman tavsiye edilebilir sayılırdı.[72]

Roma'da düşüğü iki tip kaynaktan biliyoruz: Tıbbi yazılar ve içilen iksir sonucu ölümle noktalanmasıyla adli vaka durumuna gelen olaylarla ilgili hukuksal belgeler. Mekanik araçların (örneğin metal bir sondanın) kullanılması durumunda, düşük yaptırma cinayet suçlamasıyla sonuçlanabilirdi.[73] Ölüm, iksir kullanımı sonucunda gerçekleşmişse, suç, zehirleme olarak sınıflandırılırdı. Yani kanun düşük yaptırmayı, hatta çocuğun canını almayı (ki o babaya aitti) değil, annenin ölümünü cezalandırırdı.

Bir kadının düşük yapma girişimi sırasında ölmesi durumunda, iksiri kullandıran kişi (erkek ya da kadın) zehirlemekle ya da kötü büyü yapmakla suçlanabilirdi. Romalılar zehirler, aşk iksirleri ve ilaçlar arasına açık bir ayrım yapmazlardı.[74] Bir "ağı", öldürmediği sürece iyiydi. Zehrin etkileri öngörülemez olduğundan, hasta hiçbir sorumluluk taşımazdı. Sadece iksiri veren kişi kovuşturmaya tabiydi.[75] Zehirlemeden kuşkulanılmışsa, zehirlediği iddia edilen kişiden bir kötü niyet itirafı alınmalıydı. Düşük iksirlerine ilişkin davalarda özel bir yargılama usulü izlenirdi. İksiri veren kişinin kimliği bilinir ve yargılama hemen başlayabilirdi. Afrodizyaklar için de aynı şey geçerliydi.[76] Eşinin bir *injuria*'nın kurbanı olup olmadığına, dolayısıyla davanın mahkemeye intikal edip etmemesine karar vermek kocanın bileceği işti.[77] Kanun metinlerinden anladığımıza göre, iyi ya da kötü ağıları sağlayan kişi genellikle bir kadın olurdu.[78] İstenmeyen bir gebeliği sona erdirmek için bir dostuna yardım ederken ölümüne sebep olan kadın, terk edilmeyi, çeyizini kaybetmeyi ve hapis cezasını göze alırdı.

* Yaprakları kendinden kokulu çalımsı bir ot. – ç.n.

İşbölümü

Ölüm oranlarının yüksek olduğu toplumlarda –yani, bizden önceki bütün toplumlarda– kadın rollerinin tayini, demografik yapının kilit belirleyicilerinden biriydi. Antik dünyada belli kadınlar, seçkin grupların ya da sınıfların –örneğin, yurttaşlar ya da Yahudi toplumunun üyeleri– üremesini sağlamak için seçilirlerdi. Kadınlar çok genç evlendikleri için, hem cinsel bakımdan aktif kadınların doğurganlığına, hem bebek ölümlerine ilişkin hiçbir şey yapılamadığına göre, toplam doğum sayısını sınırlamak için bu seçim sürecini düzenlemenin nasıl kullanıldığını sorabiliriz.

Antik Akdeniz toplumlarında ölüm oranı yaklaşık binde kırktı. Hamile kalınan çocuk sayısı, düşürülen ve öldürülen bebeklerin ya da terk edilen kız çocukların sayısı hakkında bilgiye sahip değiliz. İlk önce Yahudiler, ardından Hıristiyanlar, bu tür uygulamaları "pagan" diye eleştirmeye başlayıncaya kadar, Antikçağ insanları bu tür uygulamalardan rahat bir şekilde söz ederlerdi. Bu nedenle düşük yapmanın, çocuk öldürmenin ve kız çocukları terk etmenin gerçekleştiğini biliyoruz, fakat bunların ne kadar yaygın olduklarını bilmiyoruz.

Romalıların fethettikleri geniş topraklarda aile meseleleri hakkındaki geleneksel uygulamalar ve yazılı hukuk kuralları belirgin bir şekilde farklılıklar gösterirdi. Akrabalık, kentsel ya da etnik statülerin intikali ve bu tür intikallerde kadınların rolüyle ilgili kanunlar –bir zamanlar etnik özellikler olarak görülen kanunlar– kıyaslandı, karşılaştırıldı ve sonunda bir etik normlar hiyerarşisi biçiminde yapılandırıldı. Roma'nın üstünlüğü herkes tarafından kabul edildiğine göre, fatihlerin topluluğuna katılmak isteyenler, Roma'nın kanunlarını benimseyeceklerdi. Akdeniz halklarının üçüncü yüzyılda Roma hukuku ve daha sonra Hıristiyan kilisenin saptadığı kurallar (bu kuralların hepsi, Batı Roma İmparatorluğu'nun ve Bizans İmparatorluğu'nun kanunlarıyla bütünleştirilmemişti) altında birleşmesi, ileride Batı uygarlığının beşiği kabul edilecek olan bölgedeki kadınların hayatını değiştirdi.

Üreme ve Statü

Kişisel statü, Akdeniz toplumlarındaki bütün sosyal ayrımların temeliydi. Kadınlar statü hiyerarşisinin ayrılmaz bir parçasını oluştururdu. Elbette temel statü ayrımı özgür erkekler ya da kadınlar ile köleler arasındaydı. Kadın kölelere verilen bir görev olan işgücünün, yani yeni kölelerin üretimi, bütün köle sahiplerinin hayati kaygısıydı.

Hiçbir Akdeniz toplumu, üyelerin diğer üyeleri köleleştirmesine izin vermezdi. Bir Romalı Romalı bir köleye; bir Yahudi Yahudi bir köleye, bir Yunanlı Yunanlı bir köleye sahip olamazdı. Tıpkı esir alınan bir yurttaşın serbest bırakılıp yuvasına dönmesi durumunda tüm yasal haklarını geri alması gibi, esirken tecavüze uğrayan bir kadın da Roma'da onurunu korurdu.[79]

Kölelerin Üremesi. Kölelerin üremesi, sahipleri tarafından düzenlenirdi. Bu durum, imparatorluğun batı parçasının yanı sıra, Roma Mısır'ı da dahil olmak üzere Yunan dünyasında geçerliydi.[80] Romalılar bunu, aslı Yunanca olan, Aristoteles'in çömezlerinden birinin hazırladığı özetten Cicero tarafından Latinceye çevrilen ve yaygın bir biçimde okunan, akıllı yönetimin kadın ve erkek köleleri ayrı tutmayı gerektirdiğini ve çiftleşmeye sadece ödül olarak izin vermek gerektiğini belirten Ksenophon'un *Oikonomikos*'undan [İktisat Üzerine] öğrenmiş olabilirler. Kölelerin, diğer efendilerin köleleriyle ilişkiye girmeleri engellenirdi. MS 52'den sonra, efendisinden onay almaksızın bir köleyle yatan Romalı kadın, köle olurdu.[81] Kısır bir kadın kölenin satılması, çetin hukuk tartışmalarına yol açardı ve sonuçta, kısırlık doğuştan olmayıp bir hastalıktan kaynaklanmışsa, satış iptal edilirdi. Hukukçular, kısırlaştırılmış anaç bir domuzun satışı üzerine görülen başka bir davada, alıcı satıştan önce açıkça bilgilendirilmemişse, satıcının malı geri alması gerektiği yolundaki bir karara kıyasen muhakeme yürütürlerdi.[82] Bir başka emsal de, satıştan önce açıklanmayan bir hastalıktan mustarip olduğunun anlaşılması durumunda, satıcıya geri verilebilen bir hadımın satışıydı. (Yakışıklı hadımlar diğer erkeklerden daha yüksek fiyatla satılırdı). Kadınların anaç domuzlarla kıyaslanması öğreticidir. Damızlık olarak kullanılmayacak anaç domuzlar, etlerinin daha leziz ve daha yumuşak olması için kısırlaştırılırdı. Böylece bazı anaç domuzlar damak tadı için ayrılırken, bazıları da üreme için kullanılırdı: Satıştan önce yapılması gereken bir açıklama.

Kadın köleler için de durum aynıydı: Bazıları üreme içindi, bazıları efendilerinin zevki için. Altıncı yüzyılda, Piskopos Arles'lı Caesarius (470-543) düşük yapmak için ilaç alan özgür kadınların, kölelerinin yani *coloni*'lerinin de aynı şeyi yapmalarına izin verip vermeyeceklerini soruyordu.[83] Fakat savaş, yeni köle kaynağı olmaktan çıkmıştı ve işgücü için kölelerin üremesi zorunluydu. Kadın köle sahipleri, erkek köle sahipleri gibi davranırlardı: Kendi madunlarının bedenlerini sömürürlerdi. Statü, duyguları yönetirdi. Geç ikinci yüzyıl İskenderiye'sinde Hıristiyan kadınlar, banyoda, erkek köleler tarafından yıkanmaktan utanç duymazlardı. Köleleri erkek olarak görmezlerdi o kadar.[84]

Antikçağ'da, kölelerin cinsel bakımdan dizginsiz olduklarına inanılırdı. Galce yazılmış bir dördüncü yüzyıl komedisindeki kahraman, köleliğin zevkleri üzerine uzun uzadıya konuşur: Köle, hizmet eden kadınlarla birlikte gece banyo yapabilir ve efendinin ancak tam giyinikken süzebileceği çıplak bedenleri kollarına alabilir.[85] Fakat, önüne gelenle düşüp kalkma efsanesi, kölelerin cenaze kayıtlarıyla çelişir; bu kayıtlar, özgür doğanların beğendikleri evliliğe yönelik sofuca duygulara öykünür.

Özgür Kadınlar ve Kentsel ve Etnik Statünün İntikali. 212'ye kadar, Akdeniz kentlerinde, en azından teoride önemli bir ayrım daha vardı: Yurttaşlar ile yurttaş olmayanlar ayrımı. Bununla birlikte, yabancıların yurttaş olabilme yolları ve bir erkeğin başka bir ulusa ya da kabileye mensup bir kadınla evlendiği takdirde statünün nasıl intikal edeceğiyle ilgili düzenlemeler de vardı. Kanunları, imparatorluk kentlerinin kanunlarından farklı olan Yahudiler de Yahudi olanlar ile olmayanlar arasında evliliklere izin verirdi. Yahudi olmayan eş, toplulukla bütünleşirdi: Erkekse okuyarak ve sünnet olarak, kadınsa, dinsel ritüelle. Romalılar fethettikleri İtalyan kabilelere de Latin haklarını tanır, onlarla anlaşmalar yapar, yerli ahali ile Romalılar arasında meşru evliliklere her zaman izin verirlerdi. Yunan kentleri, öteki Yunan kentlerinin yurttaşları da dahil olmak üzere, "yabancılar"a yurttaşlık vermekte daha az cömerttiler. Mısır'ın Yunan kentleri, Yunanlı erkekler ile Mısırlı kadınlar arasındaki evlilikleri tanımazdı. Yunan hâkimiyetindeki Ortadoğu'nun büyük bölümünde –Suriye, Filistin, Mısır vb.– ne Yunan, ne de Roma hukuku hüküm sürüyordu. Buraların insanları batıya geldiklerinde yabancı muamelesi görürlerdi ve batıdaki insanlarla evlenmelerine izin verilmezdi. Yurttaşlık ve etnik statü sorunları sık sık gündeme gelirdi.

Yurttaşlığı belirlemede, farklı toplumlar kadınlara farklı roller atfederdi. Koca ile karı aynı statüyü paylaşıyorlarsa mesele yoktu. Her yerde iki kölenin çocuğu yine köleydi; iki yurttaşın çocuğu yurttaş, bir kabilenin iki üyesinin çocuğu o kabilenin üyesiydi. Sadece koca ile karı farklı statülerdeyse ya da çocuk gayri meşruysa sorun vardı.

Roma hukukuna göre, bir çocuk dünyaya getiren kadın birkaç kategoriden birine girerdi: Yasal bir karı ve *matrona* (anne ve yurttaş); *matrona* olan ya da olmayan bir metres; tecavüz kurbanı, yine de *matrona*; artık *matrona* olmayan, zina ya da uygunsuz cinsel davranışlarla suçlanan bir kadın. Kadın *matrona* olarak sınıflandırıldığı sürece, ister meşru ister gayri meşru olsun çocuğu bir Roma yurttaşıydı. Yahudi hukukuna göre, Yahudi bir anneden doğan

herhangi bir çocuk, ister meşru olsun ister gayri meşru (ve sınıfına bakılmaksızın) Yahudiydi. Cenaze kayıtları bazen, anne tarafından bu statü intikalini vurgulardı: (Annenin adı) . . . nın oğlu falanca.[86] Yunanistan'da Yunanlı annelerin gayri meşru çocukları, yurttaş değildi.[87] Miletos'ta bir erkek yurttaşın yabancı bir anneden doğan çocuğu piç sayılırdı; yabancı bir erkeğin Miletoslu bir kadından doğan çocuğu ise, yabancı sayılırdı. Atina'da olduğu gibi, yurttaş olmak için her iki ebeveynin de yurttaş olması gerekirdi. Fakat erkek nüfus azlığı nedeniyle piçlere yurttaşlık verilmesi gündeme geldiğinde, sadece erkek yurttaşların yabancı kadınlardan doğan çocukları düzenleme kapsamına alındı. Başka bir ifadeyle, yurttaşlığın intikali esas olarak babaya dayandırıldı. Bu yüzden Yunan geleneği, çocukların annelerinin statülerini aldıkları Roma ve Yahudi hukukuyla çarpıcı bir karşıtlık içindeydi.

Söz konusu bütün toplumlarda temel kaygı, kanuna uygun olarak evlenmiş çiftleri çocuk sahibi olmaya teşvik etmekti. İmparator Augustus, Lex Iulia'yla, senatörlerin aileleri hariç, özgür doğmuş erkekler ile azat edilmiş kadınların çocuklarına haklar tanıdı.[88] Roma hukukuna tabi hale getirilerek, bu çocuklar daha geniş meşru evlilik imkânlarına sahip oldular. Benzer şekilde Yahudiler de, Yahudi olmayanların Museviliğe dönerek topluluğa katılmalarına izin veriyorlardı. Ayrıca, azat edilmiş bazı pagan köleler ve zaman zaman, izin alınması şartıyla farklı sınıflardan erkekler ile kadınlar arasındaki evlilikleri de kabul ettiler.

Saygıdeğer Kadınlar

Augustus Roma aile hukukunu, MÖ 18, MÖ 17 ve MS 9'da olmak üzere üç kere değiştirdi. Roma toplumunun üst sınıflarına mensup erkekleri ve kadınları, aksi durumda miras hakkını kısıtlayarak evlenip üremeye zorladı. Meşru evlilikleri teşvik etti ve Romalı kadınların sadakatini denetlemeyi devletin sorumluluğu haline getirdi. Aile ve komşular zina yapanları ele vermeye zorlandılar, aksi takdirde pezevenklik suçlamasıyla ve sonuçta onur kaybıyla karşı karşıya kalacaklardı.

Evli Kadınların Sadakati. Roma hâkimiyeti altında olduğu bilinen bütün toplumlarda evli kadınlardan sadakat istenirdi. Diğer etnik grup ve toplulukların mensuplarına da bazen Romalılarla evlenme izni verilir ve bu evlilikler, Romalı yurttaşlar arasındaki evliliklerle aynı ölçüde korunurdu. Her biri kendi kanunlarına göre yaşayan topluluklar da zinayı önlemek için benzer adımlar attılar.

Muhtemelen İsa'dan sonra birinci yüzyılda yazılmış olan, Kha-

riton'un uzun romansı *Chaereas and Callirhoe* [Ta Peri Khairean Kai Kallirhoen], severek evlenen, fakat karısının sadakatsizliğiyle ilgili asılsız söylentiler duyması üzerine çılgına dönüp karısının karnını şiddetle tekmeleyen bir erkeğin hikâyesidir; kadın bayılır ve öldü sanılır, toprağa verilene kadar kendine gelmez.[89] Bir dizi maceradan sonra, şiddet kullanmasına rağmen hâlâ sevdiği kocasıyla tekrar birleşir. Aldatılmış bir kocanın öfkelenmeye hakkı olduğunu herkes kabul ediyordu.

Zinayı Önleme. Erkekler, zina cezalarına maruz kalmaktan korkardı. Hicivciler, evli kadınlarla ilişkilerde (bir erkek için bu tür ilişkiler, zinanın olmazsa olmaz koşuluydu) ortaya çıkan sorunları –çiftin en ufak sesten duyduğu şaşkınlık ve dehşeti; efendisiyle birlik halinde, çifti bir arada yakalamak için her hareketlerini gizlice izleyen köleyi– sık sık betimlerlerdi. Hicivler kadınların sosyal sınıfı hakkında muğlak olmalarına rağmen, saygıdeğer kadınların nasıl giyinmeleri gerektiği konusunda ikirciksizlerdi – yüz dışında hiçbir yerinin görülmesine imkân vermeyecek şekilde giyinilmelidir. "Yasak zevkleri, bir kale kadar azimle savunulan zevkleri (kellenizi kaybetmenize neden olan zevkleri) tatmak isterseniz, önünüze binlerce engel çıkar: Muhafızlar, berberler, döküntüler, asalaklar, topuklara kadar inen elbiseler ve her şeyi gizleyen uzun bir kaftan." Horatius'a göre, sosyete orospuları kendilerini gösterirler; fakat saygıdeğer bir kadın söz konusu ise "sadece yüzü görülür".[90] Şairin hayatının son yılları (MÖ 8'de öldü), Roma'nın en hovarda dönemiyle çakıştı; fakat Augustus da, zinaya karşı en katı buyruklarını, yaklaşık olarak bu sıralarda çıkardı. Köleler için işkence (bacakları kırılırdı) ve sadakatsiz bir evli kadın için çeyizini kaybetmek, Horatius'un sözünü ettiği zina riskleri arasındaydı.[91]

Augustus'un zinaya karşı kanunları, Horatius ikinci hicvini yazdığı sırada yürürlükteydi. Şair, bir erkeğin vicdan rahatlığıyla aşırılıklarını gerçekleştirmesinin yollarını ortaya koyarken, önce parayı, ardından (eninde sonunda parayla bağlantılı olan) seksi tartışır. Bazı erkekler tepeden tırnağa giysilerle örtülü evli kadınlardan hoşlanırken, bazıları da sadece fahişelerle ilgilenirdi. Horatius'a göre, zina yapanlar zevklerini sürekli korku içinde yaşarlardı. Kolayca aşağı düşebilecekleri bir çatıda gizlenmek zorunda kalmak, ölene kadar kırbaçlanmak, hatta hadım edilmek gibi şeylerden dehşete kapılırlardı.

Örtünün altındakilerle ilgilenen Horatius'a göre, evin dışında örtünen saygıdeğer kadınlar malları konusunda dürüst değillerdi.[92] Şairin kendisi en çok kalçalarla ilgileniyordu; yazılarında göğüslerden hiç söz etmez. Saygıdeğer kadınlar dikkat çekmek için hiçbir şey

yapmazlardı. Kocalarını baştan çıkarmak için kozmetik ürünler, parfüm ya da peruk kullanmaları gerekmezdi. Roma'da ve Doğu'da, kadınlar evden ayrıldıkları ender durumlarda örtünür ya da kukuletalı bir pelerin giyerlerdi. Giysi satın almak için dışarıya yaşlı kadınlar ile genç kızlar gönderilirdi.[93] Cumhuriyet döneminde bir erkek, dışarıya başı açık çıkan karısını boşayabilirdi.[94] Plinius, karısının "bir perdenin arkasına gizlenip dikkatle" okuduklarını dinlemesinden memnundu.[95] Roma'da Tanrıça Pudicitia'nın kült heykelleri örtülüydü.[96]

Örtü ya da kukuletalı pelerin bir uyarıydı: Giyen kişinin saygıdeğer bir kadın olduğunu ve hiçbir erkeğin ciddi cezaları göze almadan ona yaklaşmaya cüret edemeyeceğini gösterirdi. Hizmetçi elbiseleriyle, örtüsüz dışarı çıkan bir kadın, hafifletici neden gösterme hakkı bulunan muhtemel saldırganlara karşı Roma hukukuyla korunma hakkını kaybederdi.[97] Paulus, bütün Hıristiyan kadınların çarşaf giymesini ısrarla istediğinde (Kor. I, 10:11) amacı, diğer kanunlara göre statüleri ne olursa olsun, Hıristiyan erkekler için dokunulmaz olduklarını göstermekti. Tıpkı erkek kölelerin, özgür statünün simgeleri olan *toga* ya da *pallium* giyme özgürlüğünü kazanmaları gibi, Hıristiyan kadınlar da, statüye aldırmadan örtündüler, hatta *matron*'lar gibi giyindiler. Örtünmek boyun eğmenin bir simgesi olmasına rağmen, onurun, cinsel kapalılığın, dolayısıyla da kendinin efendisi olmanın işaretiydi de.

Evlilik ve Çocuklar. Roma hukuku, evliliğin amacını üreme olarak tanımlardı. Velayetten kurtulmak isteyen kadınların üç ya da dört çocuk (özgür doğmuş bir kadın için üç, azat edilmiş bir köle için dört) doğurmaları gerekiyordu. Augustus döneminde kanun, yirmi ila altmış yaş arasındaki evlenmemiş erkeklerin ve on sekiz ila elli yaş arasındaki evlenmemiş kadınların (dul kalmış ya da boşanmış olsalar bile) miras almalarını yasaklıyordu. Yirmi yaşına geldiklerinde kadınların, yirmi beş yaşına geldiklerinde de erkeklerin evlenip en az bir çocuk sahibi olmaları beklenirdi. Dul kalan bir kadının bir yıl içinde, boşanmış bir kadının altı ay içinde evlenmesi beklenirdi. Hadrianus döneminde, bir kadın kendi gayri meşru çocuklarını –muhtemelen efendisinin metresiyken doğan çocuklar– muhtemelen efendisinin izniyle evlendiği azat edilmiş bir köle olan yasal kocasının çocuklarıyla birlikte sayamazdı.

Kısırlık Korkusu. Sadece toplum değil, kocanın ailesi de gelinden, kocasının miras hakkına sahip olabilmesi için kanunun istediği üç çocuğu doğurmasını beklerdi. Kadının üç çocuk doğuramaması durumunda, kocanın payının büyük bölümü çocuklu akrabalara ya da devlete gidebilirdi. Kanun, kadınların "çocuk yapmak

için" evlendiklerini ifade ettiği için, gelinler doğurmakta yavaş davranıyor olmaktan endişelenirlerdi. Pythagoras'ın ebeveynleri gibi kısır çiftler tapınaklara gider, yardım için tanrılara dua ederdi. Asklepios tapınaklarındaki kitabeler, bir çocuğun doğumundan duyulan minnettarlığı gösterir.[98] Kadınların kısırlığa karşı koymak için aldıkları ilaçlar, düşük yapmak için kullanılanlar kadar tehlikeliydi. Hıristiyanlığın Avrupa'da gelişmekte olduğu bir sırada, İmparator II. Constantius'un eşi Eusebia, kısırlığa çare diye aldığı bir ilaç yüzünden öldü.[99] Hıristiyan kadınlar yardım için azizlere ve onların mezarlarına yöneldiler. Örnek bir kadını, kocasına kendisini boşayıp çocuk doğurabilen başka bir kadınla evlenmesini öneren çocuksuz bir karıyı öven uzun bir metin vardır.[100]

Dişil Nefis Kontrolü. Kadınlar düşük yapmaktan korkarlardı ve bundan sakınmak için hekimlere yönelirlerdi. Hekimler, doğacak bebeği korumak için, gebelik süresince ve doğumdan sonra bebek emzirildiği sürece cinsel ilişkiden uzak durulmasını tavsiye ederlerdi.[101] Aristoteles, bir kadının tekrar hamile kalması halinde sütten kesileceğini söylüyordu. Cinsel ilişkiler ne zaman yeniden başlardı? Tıbbi metinler, gebelik ihtimalini azamiye çıkarmak için kocaların cinsel ilişki tarihini ve koşullarını dikkatlice planlamalarını tavsiye ediyordu. Bu metinleri, en zengin çiftler arasındaki cinsel ilişkilerin, belirtilen sayıda çocuk sahibi olabilmek için gerekenden daha sık olmadığının göstergesi olarak okuyorum. Özellikle, Romalı kadınlar hekimlerin çocuklarını emzirmeleri yönündeki tavsiyelerini dinlemedikleri için, doğumlar birbirine yakındı.

Otuzunda bir erkeğin on beşinde bir kızla evlenmesi ve kocanın kırk beşinde ölmesi durumunda, aradaki on beş yıl en az yedi çocuk yapmaya yeterdi (annenin bebeklerini emzirdiğini varsaysak bile). Ne var ki, kadının bu sayıda çocuk doğurmadan ölmesi muhtemeldi. On dördünde evlenen bir kadın, yirmisine geldiğinde, Romalıların dediği gibi "nüfus sayımı için" üç çocuk şartını yerine getirebilirdi. Peki ondan sonra ne olurdu?

Bu soruya cevap vermek için, dolaylı bir sava başvurmalıyız. Büyük aileler yok oluyordu. Nerva döneminde, (MS 100 civarı,) 65 yılının nüfus sayımında kaydedilen ailelerin sadece yarısı hâlâ listelerdeydi. 130'a gelindiğinde, MÖ 45'te Julius Caesar tarafından canlandırılan kırk beş aristokrat aileden sadece biri hâlâ varlığını sürdürüyordu.[102] Neden böyle oluyordu? Gerekli üç doğumdan sonra çocukların terk edildiklerine inanmak zordur. Bunun doğru olabilmesi için, kadınların bebeği terk etme kararı vermiş olması gerekirdi. Altıncı yüzyılda, yoksullar arasında, on yaşın altındaki çocuklar, özellikle de kız çocukları pezevenklere satılırdı.[103] Boşan-

manın doğum oranı üzerinde bir etkisi olmuş olabilir; fakat bu, sadece erkeklerin sahip oldukları ortalama çocuk sayısını artırmış olurdu. Hiç kimsenin çıkarına olmayan boşanma dışında bir düzenleme geliştirmek, her zaman daha doyurucuydu. Roma'da boşanma, tarihçilerin vakayinamelerinde aktarılan bir kötü şöhret sebebiydi. Yahudi kadınlardan farklı olarak, Romalı kadınlar boşanma isteğinde bulunabilirlerdi; fakat bu durumda çeyizlerini kaybetmeyi de göze almaları gerekirdi. Museviliğe dönen bazı Romalı kadınlar, bu kayba karşı çıktılar. Roma yurttaşı olan ve Yahudi ve Roma hukukuna göre yaşayan Yahudi kadınlar ise kocalarını terk edemezlerdi.[104]

Bazı kocalar gerekli üç çocuğa sahip olduktan sonra da eşleriyle cinsel ilişkiye devam etmek isterlerdi. Ne yapılmalıydı? Doğum kontrolü teknikleri etkisizdi. Saygıdeğer bir kadın, düşük yapmak için hekime gitmeye kalkışsa, zinayla peydahlanan bir çocuktan kurtulmak istediğinden şüphelenilirdi. İffet düşkünü Flavius'ların hükümdarlığından sonra, Domitianus'un tiranlığında ve Nerva'nın ağırbaşlı yönetiminde, üst sınıftan kadınlar âşık tutar ve gerekli olduğunda düşük yaparlardı – en azından yazar Iuvenalis ve Martialis'e göre durum böyleydi (fakat bunlar, kuşkusuz geneli yansıtmayan skandallardan bahsediyorlardı). Kanun, sadece kadının kocasıyla ilişkisi olmadığında düşükle ilgileniyordu; bu durumda gebelik zinanın kanıtıydı. Düşükle bağlantılı zehirlenme olaylarında, mağdur koca mahkemeye başvururdu. Kısacası, özellikle üst sınıflar arasında düşük yapmanın yaygın olduğunu varsaymadığımız sürece, aristokrat ailelerdeki düşük doğum oranını açıklamanın tek yolu, çiftlerin cinsel ilişkiden uzak durduklarını varsaymaktır.

Roma İmparatorluğu'nda bir kadının ortalama ömrü yirmi ila otuz yıldı. Bütün kız çocukların beşte biri ila dörtte biri (belki de daha fazlası), daha beş yaşına varmadan ölürdü. Hayatta kalanlar genelde on iki yaşında ve mutlaka on sekiz yaşından önce evlenirdi. Bu kadar yaşamışlarsa, kırk yaşına kadar yaşamayı umabilirlerdi; fakat çocuk doğurmanın kolayca ölümcül sonuçlara yol açabileceğini de çok iyi biliyorlardı. Pelvik oluşumun uygun olması koşuluyla, ilk hamilelik iyi geçmiş olsa bile, sonraki hamileliklerin de sorunsuz olacağının hiçbir garantisi yoktu; özellikle ceninin duruşu kötüyse.

Aristoteles'e göre, üç çocuktan sonra "kadınlar, aşktan aldıkları tadı yitirirler".[105] "Yapısal zayıflık nedeniyle dişiler [erkeklerden] daha çabuk olgunlaşıp yaşlanırlar. Bütün bu süre içinde erkeklerin fiziksel durumu daha iyidir; oysa pek çok kadın, gebelikten ötürü kötü durumdadır." Fakat Antikçağ'da yaşayanlar, annenin son derece genç olduğu durumlar hariç, çocuk doğurmanın yarattığı tah-

ribatların cinsel ilişkinin önünde bir engel oluşturduğunu düşünmezlerdi.[106] Üstelik, güneş ışığından yoksunluk ve kısa emzirme dönemleri nedeniyle insanların doğuştan gelen bozukluklardan mustarip oldukları büyük kentlerde, pek çok kadının pelvisi kolay doğuma izin vermeyecek kadar dar kalmış olabilir.

Antikçağ insanları, sorunu, üst sınıftan kadınları doğumun risklerinden korumak için doğumların sınırlaması olarak görmüş olabilirler. Romalılar azami doğum sayısını değil, sadece asgari doğum sayısını tespit etmeye ve meşru evliliklerden doğan yurttaşların sayısını azamiye çıkarmak için meşru evliliği teşvik etmeye çalıştılar. Doğumları sınırlamaya neden önem verilmedi? Sorun kolayca çözüldüğü için: Üst sınıftan kadınlar cinsel ilişkiden uzak duruyordu. İnsanlar, nefsine hâkim yaşayan evli kadınlara –gizlenmeyen bir olgu– hayrandılar ve onları onaylıyorlardı.[107]

Roma İmparatorluğu'ndaki kadın ölümlerinin bütünsel bir portresini çıkarmak için ayrı kaynakları birleştirmeye kalkışmak yerine, toplumun bilinen riskleri paylaştırma şekline bakarak başlayalım. Riskler nasıl paylaşılırdı (bir ekoloji sorunu) ve nasıl dağıtılırdı (bir sosyoloji sorunu)? Başka bir ifadeyle, kadınlar evli erkek yurttaşların cinsel ihtiyaçlarını nasıl karşılardı?

Metres. Saygıdeğer Romalı erkekler ve kadınlar vardı, bir de saygıdeğer olmayanlar. Ayırt edici ölçüt, esas olarak cinseldi. Tiyatro ve sirkle uğraşanlarla fahişelik yapanlar da dahil olmak üzere, cinsel alışkanlıkları dillere düşecek ölçüde hovardaca davrananlar itibarsızlardı. Fahişelik yapan kadın yurttaşlar statü kaybederdi ve *matrona* kaftanı giymelerine izin verilmezdi. Kendi efendileriyle evlenen, fakat efendinin onayı olmadan ayrılan azat edilmiş kadın köleler, metresler ve zina yapan evli kadınlar için de aynı şey geçerliydi. İtibarsızlar, meşru evlilik yapma ve tam yurttaşlığı intikal ettirme hakkından süresiz yoksun bırakılırlardı. Benzer bir kategori Yunanlıların egemenliği altındaki bölgelerde de vardı; fakat bunun hakkında daha az bilgiye sahibiz.

Erkekler, cinsel ilişkiden uzak durmanın erdemlice olduğuna inanacak şekilde yetiştirilmezdi. Oğlanlar, zevkleri için her zaman hazır olan kadın kölelerini şehvetle arzulamayı öğrenirlerdi. Değişiklik olsun diye, fahişeleri de ziyaret ederlerdi. Toplum işleri öyle düzenlemişti ki yurttaşlar, amaçları her arzuyu tatmin etmek olan –hekimler bu tür arzuların bastırılmamasını tavsiye ederdi– erkek ve kadın nüfusun tamamının hizmetlerinden yararlanabilirdi. Cinsel ihtiyaçları karşılayan bu nüfus, kölelerden ve itibarsızlardan oluşurdu.[108] Kısa süreli cinsel buluşmalar yaygın olmakla birlikte, erkek yurttaşlar genelde metreslerle daha kalıcı ilişkilere girerdi.

İmparatorluktaki diğer toplumların, kendilerine özgü doğumu sınırlandırma araçları vardı. Tacitus'a göre bütün çocuklarını yanlarında tutan Germenler oğlancılıkla ünlü oldukları için Roma'da hor görülürlerdi.[109] Antik Atina'da yurttaşlık, katı bir şekilde düzenlenirdi. Azat edilmiş bir köle, hemen hemen hiçbir zaman bir yurttaş yapılmazdı. Bu nedenle Atina'nın erkek yurttaşları, azat edilmiş bir köleden, yabancı veya Atinalı olsa bile evli olmayan bir kadından çocuk sahibi olmamaya dikkat etmek zorundaydı. Atinalı erkekler, genç erkeklerle aşk ilişkilerini tercih ederlerdi. Bu düzenleme Yunanistan'a özgüydü. Romalılar da bunu benimsediler, fakat hiçbir zaman Atina uygulamalarına sadık kalmadılar.[110]

Oğlancılığın aksine, metres tutma aslen Roma'ya özgüydü. Romalılar, erkekleri kölelerle ve azat edilmiş kadınlarla cinsel ilişkilere teşvik ederek, kadın yurttaşları kocalarının arzularından korurlardı. Epiktetos ve Philon'un metinlerinde, köle kızlara yönelik arzularını kontrol edemeyen erkeklerle sık sık karşılaşırız.[111] Erkek veya kadın olsun, azat edilmiş köleler yurttaş olma hakkını kazanıp bunu özgür doğmuş çocuklarına intikal ettirebilirdi. Pazarda satın alınan yabancı kadınlar ve efendilerinin evinde doğan kızlar, sonunda, saygıdeğer Roma yurttaşları ve yurttaşların anneleri olabilirlerdi. Roma, metreslere, karılardan istenenlerden farklı görevler yükleyen bir metreslik kanunu geliştirdi. Resmi bir metresin asgari yaşı, resmi bir evlilik için olanla aynıydı: On iki. Metresin, efendisine sadık olması şarttı.[112] Sadece azat edilmiş bir metres kendi isteğiyle ayrılabilirdi; bir köle bunu kesinlikle yapamazdı. Metresler, karılar gibi giyinirlerdi: Başlarını ve bedenlerini örterek bir yurttaşa ait olduklarını gösterirlerdi.

Bu kadınlar, resmi eşlerin korunduğu çocuk doğurma risklerini taşırlardı.[113] Yine de erkekler, kölelerden ve metreslerden çok sayıda piçe sahip olmak istemezlerdi. Yunanlıların egemenliğindeki bölgelerde, erkekleri piç sahibi olmaktan caydırmak için bu istenmeyen çocukların hayatlarının kasvetli bir portresi çizilirdi.[114] Metres görevi gören azat edilmiş kadınlar, çok sayıda gebeliğin yükünü taşırlardı. Bedenleri erken yaşlandığı için, efendi tarafından terk edilebilir, özgür bir erkeğe ya da köleye devredilebilirlerdi. Efendi, onları hamile görmek istemezse, düşük yapmaya boyun eğmek zorundaydılar. Bazıları, kendi yöntemleriyle düşük yapmayı tercih ederdi. Gebeliği önlediğine ya da sona erdirdiğine inanılan iksirlerin formüllerini yazmış olan hekimler, bize bu tür iksirleri kullanan kadınlar hakkında fazla bir şey aktarmaz, sadece bunların zinayı gizlemek için ya da bir kadının görüntüsünü korumak için kullanılmamaları gerektiğini belirtirler. Eski bir atasözü, düşük yaptırıcı bu ik-

sirlerden bazılarının, özellikle sedefotundan yapılanların, ne kadar tatsız oldukları hakkında bir fikir verir: "Istırabın ne ki; daha maydanoza ve sedefotuna gelmedin."[115]

Diğer çokeşli toplumlarda da, buna benzer durumlar bilinir. Bazen ilk karı, kocasının henüz ergenliğe ulaşmamış bir metres alması halinde, ergenliğe ulaşıncaya kadar kızla cinsel ilişkiye girmeyeceğine dair teminat alır. Kenya'da kırsal kesimde yaşayan yoksul aileler, genç kızları kentli ailelerde ev hizmetçiliği yapmaya gönderirler. Bir hizmetçi hamile kaldığında evine geri gönderilir. Çoğunlukla korkunç koşullar altında gerçekleştirilen kürtajlar yaygındır.[116]

Roma'da üst sınıftan kadınlar, kocalarının kölelerle ve metreslerle cinsel ilişkiye girmelerini sorun yapmazlardı. Hatta bazı kadınlar, kocalarının eşini kendileri seçerlerdi. Scipio Aemilianus'un karısı, kocasının metresini tanıyordu. Kocasının ölümünden sonra kadını özgür bıraktı ve azat edilmiş bir köleyle evlenmesini sağladı.[117] Livia, kızların bekâretini bozmaktan hoşlanan kocası Augustus'a bakireler bulurdu.[118]

Roma Afrika'sında ürkütücü bir tanrıça olan Afrikalı Ceres'in müptelası haline gelen kimi evli kadınlar cinsel ilişkiden uzak durur ve kocalarına metres bulurlardı.[119] Pagan kadınlar için iffetlilik, "arzulanan olmayı arzulamamak"tan ibaretti.[120] Hıristiyanlığa kabul edilme kuralları, metreslerin düşük yaptırdıklarını ve çocuklarını terk ettiklerini doğrular: "Eğer bir metres, bir zamanlar bir erkeğin kölesi idiyse ve çocuklarını büyütmüş ve yalnızca ona sadık kalmışsa, [Tanrının Kelamı'nı] duyar; değilse def edilir. Bir metres tutan erkek buna son verip kanuna uygun bir karı almalıdır; yapmazsa def edilir."[121]

Metreslik o kadar yaygındı ki, azat edilmiş erkekler, kendileri ve ayrım gözetmeden karı ya da arkadaş olarak tarif edilen iki ya da üç kadın için mezar kitabeleri sipariş ederlerdi. Bazı bilim insanları, bu kitabelerin, peş peşe gelen karılara işaret ettiğine inanırlar; fakat bana göre sözü edilen kadınlar, biri yasal karı, diğer(ler)i metres olarak erkeğin hayatını eşzamanlı paylaşıyorlardı.[122] Çokeşli Yahudilerin birinci karıdan çocuk sahibi olduklarını ve zevk için tutulan ikincisine "iksir" almayı emrettiklerini Talmud'dan biliyoruz.[123]

Nefis Kontrolünün Zorlukları

Üst sınıftan kadınların nefsi kontrol etme pratiği, bir farklılık göstergesi haline geldi. Muhtemelen yirmi beş yaş gibi "geç" bir hamilelik, bir kadının arzularına hâkim olamadığının işareti sayılırdı. Se-

neca'nın annesine söylediklerini dinleyelim: "Böyle bir şey için geç bir yaşta hamile kalmaktan hiç utanmadın. . . . Hamileliklerini iffetsiz bir yük olarak hiç gizlemedin ve gebelikten sonra, bir çocuk sahibi olmana izin verilmesi umudunun son işaretini içinden çıkarıp atmadın."[124] Yirmi ya da yirmi beş yaşında nefsine hâkim olmak, üç ya da dört çocuk sahibi olduktan sonra bile kolay bir iş değildi. Bir koca karısını terk etmişse, zina riski her zaman vardı.

Evlilikte Cinsel Aşk. İyi aile kızı Romalı kadın, çocuk doğurma zamanı geldiğinde kocasını yanına kabul ederdi. Gerekli üç çocuğu doğurmak onun yararınaydı; böylece babası öldüğünde, bir vasinin otoritesine buyun eğmeden kendi malına sahip olabilirdi. Fakat bütün kadınlar, bir köle ya da metresle avunabilen kocalara sahip olacak kadar şanslı değillerdi. Bazıları, çok sayıda hamileliğin yükünü –ve bu gerçek bir yüktü– taşımak zorundaydılar. Âşık bir koca, bir felaketti.

Karısından, gerekli olan üç çocuktan fazlasına sahip olan bir erkeğe "kadın düşkünü" denirdi. Terim aşağılayıcıydı: Erkeğin, karısının malından farksız olduğu, karının erkeği malı gibi elinde tuttuğu anlamına gelirdi. Aynı terim Tiberius'un Romus ve Romulus'un annesi Iulia'ya[125] ve Aineias'ın Dido'ya[126] bağlılığı için de kullanılırdı. Çokeşlilikten vazgeçmiş olmakla birlikte henüz metres alacak kadar medenileşmiş de olmayan Roma Yahudileri çoğunlukla büyük ailelere sahiptiler. Tacitus, onların çocuk yapma sevdasını hor görüyordu.

Diğer yandan Augustus, çok sayıda çocuğa sahip çiftleri örnek gösterecek kadar ileri gitti. Sekiz çocuğu, yirmi yedi torunu ve on sekiz torun-çocuğuyla birlikte Capitol'de onurlandırılan Fiesole'li bir erkek, Roma'ya örnek olarak gösterildi.[127] Augustus'un kızı Iulia on sekizinde dul kaldı, yirmisindeyken Agrippa'yla evlendi ve dokuz yıl içinde beş çocuk doğurdu. Iulia ikinci kez dul kaldığında, Augustus, Tiberius'a Iulia'yla evlenmek üzere boşanmasını emretti. Fakat Tiberius terk ettiği karısına hâlâ âşıktı. Agrippa'yı sevmiş olan Iulia da, bir kocanın aşkı olmadan yapamadı ve Tiberius'u aldattı. Babası, kızının yaptıklarının farkındaydı. Seneca, Augustus'un merhametinin bir örneği olarak, Iulia'nın âşıklarını idam etmek yerine sürgüne göndermiş olmasını aktarır.[128] Iulia ile Agrippa'nın kızı Vipsania Agrippina (Büyük Agrippina) MÖ 14'te doğdu ve MS 5'te Germanicus'la evlendi. Doğduktan iki yıl sonra babası ölmüş, annesi de daha önceden sürgüne mahkûm edilmişti. Agrippina'nın Germanicus'tan dokuz çocuğu oldu[129] ve onun peşinden Almanya'ya ve Doğu'ya gitti.[130] 29'da Tiberius tarafından hapse atılan Agrippina 33'te öldü (muhtemelen intihar ederek). Marcus Aurelius'un, *Me-*

ditations'unda "kusursuzca itaatkâr" olduğunu yazdığı karısından on üç çocuğu vardı.[131]

Kocaları tarafından çok sık ziyaret edilen karılar, kendilerini zina yapmaya hazır hale getiren bir seks düşkünlüğü geliştirdiler. Dul kaldıktan sonra, daha dikkatsiz kocalarla evlenmişlerse, âşıklardan ne bekleyebileceklerini biliyorlardı. Bu nedenle, Plutarkhos, karılara aşkı öğretmemenin daha iyi olduğunu tavsiye ediyordu. Meşru çocukların sayısını artırma ve evliliğin üremedeki değerini yükseltme isteği ile karılardaki arzu tezahürlerini cezalandırma isteği arasında bir çelişki vardı. Tek tatminkâr çözüm, kocaların, sadece üreme amacıyla karılarıyla ilişkiye girmeleriydi. Başka bir ifadeyle, kocalar kadın düşkünü olmamalıydı.

Kadınlar Arasında Aşk. Iuvenalis'in hicivlerinden biri, aşk buluşması için sık sık Pudicitia'nın bir tapınağına uğrayan iki kadını betimler. Oyun müstehcendir; fakat kadınlar arasında aşk, doğum sırasındaki ölümleri sınırlama isteğinden ötürü heteroseksüel ilişkilerin yerine geçmişse, gerçeklik oldukça farklı olabilir.[132]

İhtiyat Telkini. Üst sınıftan kadınlar bir gün cinsel ilişkiden uzak duracaklarını umacak şekilde yetiştirilirlerdi. Bu kadınlar ve muhtemelen daha mütevazı bir konumda olan kadınlar, telkin edilmiş bir ihtiyatla fazla sayıda gebeliğe karşı korunurlardı. Kızlığın erken bozulması birçok Romalı kadını hırçın ve frijit yapardı. İhtiyat –konuşmada, davranışta ve bakışta– eğitimle geliştirilmeliydi. On iki ya da bazen daha küçük yaştan itibaren kocalarıyla yaşayan kadınlardan sıkı bir diyet uygulamaları istenirdi ve şarap içmeleri yasaktı. Eğitimleri acımasızdı. Davranışları üzerindeki kısıtlamalar o kadar içselleştirilmiş, kendi değer ve duygularıyla o kadar ilişkili hale gelmişti ki bana göre çok az kadın, çok kolay bir şekilde sosyal dışlanmaya yol açabilen zevkin cazibesine kapılırdı. Kız çocuklarını zevk ihtimalini ihmal edecek kadar kendi bedenlerinden habersiz yetiştirebilselerdi, bizim ıstırap sayacağımız şeyden kurtulmak için hekimlere ya da tanrılara yönelmezlerdi: Onlar için bu bir lütuftu.

Felsefi olduklarını düşünen kadınlar için, ideal olan, zamanını yün eğirerek ve aileyi dikkatlice idare ederek geçiren sade bir eş olmaktı. Pythagorasçı tarikatın kadınlarına atfedilen bölük pörçük metinlere (muhtemelen bazıları düzmecedir) göre, koca dışında bir erkeğe duyulan cinsel arzu tüm kötülüklerin kaynağı ve kadınlardaki ahlak bozukluğunun nedeniydi.[133] Karılara başka kadınların cazibesine kapılan kocaları hakkında sabırlı olmalarını öğütleyen, kadınların elinden çıkmış iki mektubumuz var. Mektupları yazanlar, erkekleri karılarına karşı kışkırtan kadınları eleştirirler; fakat sa-

bırlı olmayı bilen karının, her zaman erkeğini geri alabileceğinden de emindirler. Plutarkhos, genç karılara aynı öğütte bulunuyordu: Kocası bir *hetaira*, yani metres ya da hizmetçiyle yatmışsa, kadın bunu sineye çekmelidir.[134] Kadınların felsefi erdemlerini kullanabildikleri diğer alan çocukların eğitimiydi. Pythagoras'ın eşi Theano'dan bir mektup, çocukların uyuşuk ve kendi içine kapalı olmalarına izin vermeme uyarısında bulunur; "çocuklar"la hem oğlanlar, hem kızlar kastedilir. İffetlilik her yerde kadının birinci erdemi olarak övülürdü. Özgür doğan kadınların yanı sıra, kölelikten kurtulup azat edilmiş kadınlar için de bu geçerliydi.[135] Azat edilmiş erkekler, kendi efendilerini, karı olarak hâlâ iffetli, azat edilmiş bir kadın hediye ettikleri için överlerdi.

Eğer genç evlenen kızlar doğurgan oldukları sürece cinsel ilişkiye girmeye devam ediyorlarsa, ortalama evlilik yaşı demografik açıdan önemli bir olgudur. Belli sınıflardan kadınlar üç ya da dört çocuk doğurduktan sonra kocalarıyla cinsel ilişkiye girmeyi bırakırlarsa, önemini yitirir. Önemli olan, toplumun üreme pratiklerini düzenleme şeklidir ve dolayısıyla, üreme yükünün çoğunu taşıyan kadınların hayatıdır. Ayrıca, Antik dünyanın Roma, Yunan ve Yahudi toplumları sadece üremeyi değil, cinsel zevki de üst sınıflara mensup kadınlarını koruyacak şekilde düzenlemişlerdir.

Değişen Sosyal Düzenleme

Cinselliğin yükü nasıl bölüşülürdü? İmparatorluğun ilk iki yüzyılında pagan Roma'da mevcut olan sosyal düzenlemeyi ele alalım. Birçok kadının –köleler ve metres hizmeti görmek için azat edilmiş olanlar– meşru, istikrarlı, kalıcı evlilikler yapma umudu yoktu. Yine de bazı metresler, efendileri kendilerinden bıktıktan sonra ve onların izniyle, azat edilmiş erkeklerle evlenirlerdi. Roma yurttaşı olan kimi özgür kadınlar, orta sınıftan yurttaşlarla evlenir ya da yurttaş olmayanlarla birlikte yaşarlardı. Askerlerle yaşayanların, yasal evlilik yapması yasaktı. Orta sınıfın kız çocukları muhtemelen katı bir şekilde yetiştirilir ve saygın *matron*'lar, Roma'nın gelecekteki yurttaşlarının anneleri olarak yaşamaya hazırlanırdı. Aşağı sınıflardan kadınların, ideallerinde ya da yaşantılarında katılıkta aristokrat kadınlardan aşağı kaldıklarını gösteren hiçbir kanıt yoktur. Tarihte ve edebiyatta okuduğumuz skandallar aristokratlarla ilgilidir, onların altında olanlarla ilgili değil.

Bu sosyal düzenlemeye muhalefet, imparatorluğun iktidarına karşı aristokrat direniş bağlamında gelişti. Birinci yüzyılda Roma-

lı soylular ile imparatorlar arasında çıkan çatışmalarda kadınların gösterdikleri cesaret, insanların kadın-erkek ilişkileriyle ilgili düşüncelerini değiştirdi.

Kadınların Felsefesi: Felsefi Erkeklerle Birlikte Ölmek. Augustus başlangıçta ifade özgürlüğünü hoş görmüştü.[136] Fakat MS 6-8'deki kıtlığın ve sayısız kundaklama olayının ardından, düşmanca broşürler elden ele dolaşmaya başladı ve Augustus sertleşti. Tacitus şunları yazıyordu: "Olaylara karşı eyleme geçilmişti, sözler cezasız kalıyordu. Yazılı iftiraları soruşturmak için bu kanunu [yenilenen vatana ihanet kanunu] kullanan ilk kişi Augustus'tu."[137] Suetonius'a göre, Tiberius sık sık, "Özgür bir devlette sözler ve düşünceler özgür olmalıdır" diyordu.[138] Fakat bir yüzyıl sonra Tacitus, "Aristokratlar arasında doğal nedenlerle ölüm enderdir" diye yazıyordu.[139]

Bir retorik hocası, evlilik düzenlemelerini tartıştığı için imparatora hakaretle suçlandı. Augustus kitapların yakılmasını emretti, daha sonra da belli yazarların bütün eserlerini suçlu ilan etti.[140] Tiberius döneminde (MS 14-37) davaların sayısı arttı; sonraki yöneticiler döneminde de baskı devam etti. Bazı rejim muhalifleri sözün ötesinde eyleme geçtiler ve yakalandılar. İmparatorlar, bazılarına idam yerine intihar etme izni verdiler.[141]

Kadınlar da bazen kendi suçlarından ötürü, bazen de kocalarının işledikleri suçların cezası olarak intiharla cezalandırıldı. Bazı kadınlar, tiranlığa karşı direnişini destekledikleri kocalarından sonra yaşamaktansa, kendilerini öldürmeyi tercih ettiler. Bundan çok önce, MÖ 42'de Cato'nun kızı, kocası Brutus'un yenilgiye uğrayıp intihar etmesinden sonra canına kıymıştı. İkisi de, hayatını Caesar'a borçlu olmaktansa ölmeyi tercih eden Cato örneğini izliyordu. Augustus döneminde hiçbir soylu imparator tarafından intihara mahkûm edilmedi; fakat Tiberius'un hükümdarlığıyla birlikte bu tür cezalar yaygınlaştı. Seianus'un karısı, çocuklarının ölümünden sonra kendini öldürdü; Pomponius Labeo'nun karısı Paxea ile Scaurus'un karısı Sextia, tehlikede olmamalarına rağmen canlarına kıydılar.

Bütün bu kadınların en ünlüsü, Claudius tarafından mahkûm edilen kocası Caecina Paetus'a cesaret vermek için, "Paete, non dolet" (Patus, acıtmıyor) diyerek kendini hançerleyen Büyük Arria'ydı.[142] Arria'nın sözleri, başka birinin duygularına gösterilen öyle bir ilgiyi açığa vuruyordu ki, büyük Fransız tarihçi ve *Annales* Okulu'nun kurucusu Marc Bloch, II. Dünya Savaşı sırasında Nazilere direndiği için kendisiyle birlikte kurşuna dizilmek üzere olan genç bir adama aynı sözleri tekrarladı.

Antikçağ insanları bize, bazı kadınların intiharda kocalarına ya da babalarına eşlik etmeyi tercih etmelerine rağmen, bazı kocaların, canlarına kıymamaları için karılarını ikna etmeye çalıştıklarını da anlatırlar. Seneca, 65'te Paulina'ya intihar etmemesini öğütledi; Stoacı Thrasea, 66'da Küçük Arria'yı caydırdı ve 72'de Vespasianus döneminde, Fannia, Helvidius'tan sonra yaşadı. Bu kadınlar muhtemelen ölmeyi tercih etmiş olmalarına rağmen, çocuklarının ve kocalarının hatırası uğruna yaşamaya ikna edildiler. Bu hatırayı yazılı biçimde kalıcılaştırırken tehlikeleri göze aldılar: Bu aristokrat filozofların eserlerini kaleme almak, yayımlamak gibi bulundurmak ya da biyografilerine sahip olmak da suçtu. Kadınlar bu yükü, aileye bağlılıkları ve felsefi inançları sebebiyle omuzladılar. Tiberius'un hükümdarlığı sırasında Caesar'a suikast düzenleyenlere hayranlığını açıkça dile getirmekten ötürü kovuşturmaya uğrayan tarihçi Cremutius Cordus, açlıktan ölmeyi idam edilmeye yeğledi. İki kızı ve iki oğlu olan kızı Marcia, babasının eserlerinin bütün kopyalarının yakılmasını emreden bir buyruğu dinlemedi ve daha sonra Caligula döneminde, bunları yayımlayabildi. İki oğlu öldüğünde, Seneca ona, türün geleneksel örneği olan bir teselli mektubu yazdı; mektupta, Marcia'nın cesaretinin "dişil ruhun zayıflığı"ndan kurtulmasını sağladığını belirtiyordu. Bu yüzden Cato'nun, Thrasea'nın ve Helvidius Priscus'un hayatları, yazarları ölüm tehlikesi içinde yaşasalar da gizlice varlığını sürdürdü.

Dişil Kahramanlık Modelleri. Romalılar için iki örnek kadın kahraman, tecavüz utancına katlanmaktansa kendini hançerlemeyi tercih eden Lucretia ile yağmur gibi yağan düşman okları altında kadın tutsakları kurtarmak için Tiber'i yüzerek geçen, sonra da esir gençleri aramak için tekrar ırmağa dalan Cloelia'ydı.[143] Cloelia'nın atlı bir heykeli Roma Forumu'nu süslerdi. Nitelikleri açıkça erkekçeydi.[144] Seneca, "Cloelia'yı neredeyse bir erkeğe dönüştürdüler" diyordu.[145]

Her iki kadın da siyasal cesaretin örneğiydi: Kent gençliğini kurtarmakta olduğu kadar, bir yurttaşın saflığını korumakta da kentsel erdem vardı. Ne var ki, Roma İmparatorluğu'nun birinci yüzyılında, sorun, yurttaşın görevinin ne olduğuydu: Özgürlük mü, yoksa hükümdara itaat mi? Epikurosçular Caesar'a karşı muhalefetin içinde yer almışlardı; fakat Augustus'tan sonra yeni rejime karşı direnişe hayat verenler Stoacılardı.

Yunan modelleri, karının kocasına olan sadakatine daha çok önem verirlerdi. Alkestis, Admetos'un yerine ölmeye razı olduğu için hatırlanırdı.[146] Geç Antikçağ'ın pagan Yunanlıları, kadınları evliliğin kahramanları olarak onurlandırırlardı. Benzer şekilde, kayna-

ğı ikinci yüzyılda Mısır'daki bir Yahudi topluluğu olan *Joseph and Aseneth* hikâyesi, evli bir kadının fedakârlığını yüceltiyordu.[147]

Antikçağ'da yaşayanlar, başarısız bir ayaklanmadan sonra dokuz yıl kocasıyla birlikte bir mağarada yaşayıp onu saklayan Gallyalı Epona gibi düşman kadınların kahramanlığına da hayranlık duyarlardı.[148] Bir yenilgiden sonra kocalarını ve çocuklarını öldüren Gallyalı kadınlara da hayranlık duyulurdu.[149] Traianus Sütunu, Roma'ya karşı savaşta yer alan ve Romalı esirlere işkence yapan Daçyalı kadınları resmeder.[150] Kadınların yenilgideki cesaretleri ve intihara hazır olmalarıyla ilgili hikâyeler anlatılırdı.[151] Romalıların Masada'da Yahudi kadınların toplu intiharları hakkında ne düşündüklerini bilmiyoruz; fakat kuzeyli barbarlara hayran oldukları gibi, onlara da hayran kalmış olmalılar. Yahudilerin kendi örnek kadın kahramanı vardı: Makkabilerin annesi. İkinci yüzyıl başlarına tarihlenen Dördüncü Makkabi Kitabı, onu, oğullarını Tevrat'ı ihlal etmektense ölmeye teşvik ederken resmeder. Oğullarının idamına tanık olduktan sonra, kendisi idam sehpasına yürür. Bütün bu söylencelerde ortak bir tema vardır: Felsefi inanç (ya da Makkabilerin örneğinde Tevrat), hayat sevgisi ve Yahudi bir annenin oğullarına duyduğu sevgi de dahil olmak üzere, diğer tüm mülahazalardan ağır basar.[152] Romalı karılardan ve Yahudi annelerden sonra evli ve bakire Hıristiyan kadın şehitler gelecektir.[153]

Kadınlar felsefi kapasitelerini ve tehlikeli bir dünyada cesaretlerini gösterdikten sonra, bütün sosyal sistem sendelemeye başladı. Kadınlar biyolojilerinde, annelik kaderlerinde örtük olarak var olan çocuk doğurma risklerine boyun eğerek değil, bir felsefeye bağlanarak kahramanlaştılar. Kocalarını evliliğe yeni bir boyut katmak zorunda bıraktılar. Kadınların doğası ve cesaretleriyle ilgili bu yeni düşünüş şekli, bir devrimin habercisiydi.

Dişi Cesareti Teorisi. Bir dişi cesaret teorisi formüle etmenin önünde hiçbir entelektüel engel yoktu. "Dişil doğa"nın zayıf olduğu bilinirdi; fakat eril ve dişil doğalar her iki cinste de değişik ölçülerde vardı.

Fizyonomistlerin dişil karakteristikler hakkında söylediklerini ele alalım. İlk önce Yunanlıların, daha sonra Romalıların geliştirdiği fizyonomi, fiziksel işaretlere dayanarak karakteri öngörme bilimiydi. Latince yazılan, fakat Yunanca kaynaklara dayandırılan imzasız bir yazı, eril ve dişil tipler üzerine bir dizi genel yorumla başlar.[154] Öğreniyoruz ki, kadınlarda eril özellikler ve erkeklerde de dişil özellikler vardır ve tüm eğitim, çocuğun eril özelliklerini teşvik etmeye yönelik olmalıdır. Dişi tip üzerine yorumların pek çoğu bayağı bir karakterin göstergeleri sayılan, kadınlardaki kadınsı özel-

liklerin gözlemlenmesiyle bağlantılandırılırdı. Daha da şaşırtıcı olan, kadınsı erkekler aşağılanırken, aşırı erkeksi erkekler de sorun yaratıyordu: Oğlan çocuklara yönelik uygunsuz eğilimlerinden kuşkulanılırdı. Benzer şekilde, aşırı kadınsı kadınların da diğer kadınlarla aşk yaptıklarından kuşkulanılırdı (bölüm 85); oysa erkeksi kadınlar, erkekleri arzularlardı. Galenos, kadınların cinsel birleşmede meni ürettiklerini kanıtlamaya yönelik hatalı ve çok az dikkat edilen bir girişimde bulunurken etlerinin lezzetini artırmak için kısırlaştırılan anaç domuzlar örneğini kullandı. Tıpkı bir erkeğin hadım edilmekle eril özelliklerini kaybedebilmesi gibi, bir kadın da dişil özelliklerini etrafa saçabilirdi.[155] Bu nedenle, erkeksi bir karakterin fiziksel göstergeleri, kız çocukların yetiştirilme tarzıyla desteklenmeliydi. Erkeksi bir kadın, dişi doğanın zayıflıklarına boyun eğmeyen kadındı.

Musonius Rufus'un Kadınlar Üzerine Görüşleri. Süvari sınıfından Stoacı filozof Musonius Rufus, 65'te Neron tarafından sürgün edildi; 68'de Roma'ya geri döndü ve Vespasianus tarafından tekrar sürgün edildi; Titus döneminde Roma'ya geri döndü.[156] İmparatorluk döneminde, azatlı bir köle olan Epiktetos'un –daha sonra sürgün edildi– öğretmeniydi. Epiktetos kadınların kapasiteleri konusunda Musonius Rufus'tan daha az iddialı olmasına rağmen, genç erkeklerin cinselliklerini kontrol etmeyi öğrenmeleri konusunda aynı şeyleri öneriyordu.

Musonius Rufus'u okumak, insana şu izlenimi verir: Mektupları erkek propagandası gibi görünen, fakat Yunan dünyasında fiilen geleneksel bilgelik sayılan şeylerle dolu olan Pythagorasçı kadınlardan çok daha yüksek bir dişi toplumsal cinsiyet anlayışı vardı. Musonius, üst sınıftan kadınlara yönelik cinsel yasağın, onlara ciddi incelemeler ve felsefi düşünceler için bol zaman kazandırdığı bir Latin kültüründe yazdı. Tanrıların erkeklere bahşettiği akıl yürütme yeteneğini ve erdeme yönelik doğal eğilimi kadınlara da bahşettiklerinde ısrar etti. Verdiği örnekler basittir: Kadınlar, alışılmış rollerde gösterilirler; fakat bu roller onlara felsefeyi, kendine hâkim olmayı ve hatta cesaretlerini gösterme imkânını sunar. Ölçülü kadın, der Musonius, iyi bir ev idarecisi olur. Öfkesini bastırmak ve üzüntüsünü gizlemek için bol fırsat bulur. Adil davranarak kocası ile çocuklarının uyum içinde yaşamalarına yardım eder. Çocuklarını, hayattan daha fazla sevmenin yollarını bulur ve onursuz bir iş yapması emredilirse ölümle korkmadan yüzleşebileceğini bilir.

Kadınlar felsefenin entelektüel yanını –tartışmalar, savlar ve tasımlar, yani uygulamadan çok düşünme teknikleri– incelemek iste-

seler, bunu erkekler kadar doğru yapabilirler; erkeklerin entelektüel şeyleri incelemeleri, onları günlük işlerinde felsefi sanatları kullanma ihtiyacından muaf tutmaz (fragman 3). Bu yüzden oğlanlar kadar kız çocukları da eğitmek, onlara adaleti, ölçülülüğü ve cesareti öğretmek sadece mümkün değil, gereklidir de. "Bazıları, cesaretin sadece erkeklere uygun bir konu olduğunu söyleyebilir; fakat ben bu görüşe katılmıyorum. Kadınlar da erkekçe davranabilirler ve eğer bir kadın, mükemmel bir hamurdan yoğrulmuşsa, korkaklığın izlerinden arınmış olmalıdır; ne yorgunluk ne de korku kararlılığını zayıflatmalıdır. Aksi takdirde, karşısına çıkan ilk erkek, gözünü korkutarak ya da ağır işlere sokarak onu utanç verici bir şey yapmaya zorlasa, nasıl ölçülü kalabilir? Kadınlar, Zeus hakkı için, yavrularını daha büyük hayvanlardan korumak için uçan tavuklardan ve diğer dişi kuşlardan aşağı görünmek istemiyorlarsa, kendilerini savunmaya hazırlanmalıdırlar. Kadınların cesarete ihtiyaçları olmadığı nasıl söylenebilir? Birçok ulusu silah zoruyla yenilgiye uğratan Amazon ırkının gösterdiği gibi, silahlı muharebeye bile katılırlar. Kadınlar bu konuda yetersiz kalırlarsa, bunun nedeni doğaları gereği cesaretten yoksun olmaları değil, pratik eksikliğidir." Musonius kadınların erkeklerden daha zayıf olduklarını ve bu nedenle onlara daha zahmetsiz işlerin verilmesi gerektiğini savunduğu halde, erkeklerin, bazen kendileri yün eğirirken kadınların ağır işler yapmalarının kendi yararlarına olduğunu görebileceklerini ileri sürer.

Sosyal Düzene Meydan Okumalar. Musonius, kadınların ölçülülük, cinsellik, kendine hâkim olma ve cesaret kapasitelerini kabul ettikten sonra erkeklerin de aynı erdemleri göstermeleri gerektiğinin üzerinde durur. Erkekler, köleliğin sunduğu cinsel imkânlardan yararlanmamalıdır. Erkek ya da kadın bir köleyle yatan bir erkek, kendine hâkim olma yeteneğinden yoksun olduğunu gösterir.

Kadınlar kendilerini kontrol etmeyi öğrenebiliyorlarsa, erkekler de öğrenebilir. Kadınların hep yaptıkları gibi, her iki eş de cinsel ilişkilerini evlilikle sınırlandırsa, Roma'nın evlilik tanımının üzerinde durduğu gibi, üreme amacıyla sevişilir. Peki çocuk sayısını sınırlamaya ne demeli? Çiftler ve toplumun üst sınıfları artık düşüğe, çocuk öldürmeye, geleneksel çözümlere karşı koymalıdır. Musonius'a göre, büyük bir aileden daha güzel hiçbir şey yoktur.

Demek ki, ilk bakışta bağlantısız olan şeyler, aslında yakından bağlantılıydı: Kadınların düşünme yeteneğinin kabulü, erkeklerin kölelerle ve metreslerle cinsel ilişkilerinin kınanması, düşük yapma ve çocuk öldürmenin reddi. Ve koşullar, evli çiftlere ve büyük aileye yeni bir önem verecek şekilde bir araya geldi. Kendi karısından çok ço-

cuğa sahip bir erkek, hem sadakatini hem de eşine duyduğu arzuyu gösterirdi. Ve bütün bunlar, kadınların düşünebildiğinin gözlenmesiyle başladı.

Roma İmparatorluğu'nda kadınların hayatındaki temel değişim, Hıristiyanlığın hem erkeklerin hem kadınların görevlerini genişletmesinden önce gerçekleşen bir değişim, erkeklerin de kadınlar gibi kendilerine hâkim olabilecekleri ve akıllı karılara sadık birer koca olabilecekleri düşüncesinden kaynaklandı.

Evli bir erkeğin, felsefi bir çalışmaya kendini adaması durumunda nefsine hâkim kalabileceği düşüncesi, yavaş yavaş bütün imparatorluğa yayıldı. Yahudilerin Midraş'ında rivayet edildiğine göre, Miryam, görümcesi Tsippora'nın mücevher takmayı bıraktığını görünce, Musa'nın onunla ilişkisini kestiğini tahmin etti. Genç bir oğlan, iki erkeğin kehanetlerde bulunmakta olduğunu haber verince, Tsippora'nın, "Vay karılarının haline!" diye bağırdığı farz edilir. Demek ki, imparatorluk Yahudileri, bir peygamberin karısının ihmal edilmesinin muhtemel olduğuna inanıyorlardı.[157] Bu, Hıristiyanlık etkisinin bir yansıması mıydı, yoksa pagan felsefe çevrelerinde hâlâ var olan ve tutkuların denetim altına alınmasıyla nefse hâkim olunabileceğine dair görüşü mü yansıtıyordu? Bu söylenceyi kaydeden erkek yazarlar, karıları, kocalarının ihmali yüzünden perişan olmuş bir halde resmederler.

Sosyal Sistemde Değişimler

Roma İmparatorluğu'nun sonlarına doğru, Hıristiyanlıkla birlikte, sosyal üreme sistemine felsefi meydan okumalar büyük ölçüde arttı. Üçüncü yüzyılın başında imparator, imparatorluğun bütün özgür sakinlerini Roma yurttaşı yapmaya karar verdi. Bu durum, daha önce yurttaş sayılmaksızın yaşayan tebaalara –Yunanlılar, Mısırlılar, Yahudiler ve diğerleri– uygulanan kanunların arasında eşgüdüm sağlanmasını gerektiriyordu. Ne var ki, insanlar kendi hukukları ile Roma hukuku arasındaki farklılıklardan yararlanmanın yollarını buldukları için, gerekli eşgüdüm hiçbir zaman tam olarak sağlanamadı. Bu tür farklılıklardan biri, ensest olmayan evliliğin hukuksal tanımıyla ilgiliydi. İmparator Claudius'un bir buyruğuna rağmen, Roma hukukunda bile, amca-yeğen evliliklerinin kabul görmesi kolay olmamıştı. Üçüncü yüzyılın sonunda, son pagan imparator Diocletianus (dördüncü yüzyıldaki Kâfir Iulianus'u saymazsak) bir-örnek meşru evlilik ölçütlerini bütün imparatorlukta yerleştirmeyi amaçlayan bir dizi kanunu yürürlüğe soktu. Çokeşliliği de yasadışı ilan etti; ancak metinden, Roma yurttaşlığının bile,

bu önlemin hedef aldığı Fenikelileri geleneksel uygulamalarına bağlı kalmaktan alıkoymadığını öğreniyoruz. Yahudiler de kendi geleneklerine sadık kaldılar. Diocletianus, yasadışı evliliklerden doğan çocukların gayri meşru ilan edilmelerini[158] ve çokeşli ebeveynlerin onursuzlukla damgalanmalarını –örneğin, artık yemin edememeleri ya da ettirememeleri demekti– emretti.[159] Yahudilerin kendi geleneklerine göre evlenmeleri yasaklandı.[160] Dördüncü yüzyılın Hıristiyan imparatorları evlilik düzenlemelerinin ihlaline verilen cezaları artırdı ve amca-yeğen evliliği ölümle cezalandırılabilir hale geldi.[161] Arcadius, kuzeniyle ya da baldızıyla evlenen erkekler için ölüm cezasını kaldırırken, bize cezayı emreden bir buyruğun fiilen çıkarılmış olduğunu anlatır; Batı Roma İmparatorluğu'nda Theodosius, birinci derece kuzeniyle evlenen erkeklere karşı harekete geçti.[162] Özgür doğmuş erkekler ile kadınlar arasındaki evliliklere getirilen sınırlamaların aynısını köle evliliklerine de getiren birinci yüzyıl kanunlarının temeli ensest lekesine dayanmasına rağmen, evlilik kanunlarının tek kaygısı ensest değildi. Dördüncü yüzyılda statü kaygısı tekrar ortaya çıktı: Bir köleyle evlenen özgür kadın, yakılarak ya da dövülerek öldürülmeyi bekleyebilirdi.[163] Yahudi bir kadınla evlenen Hıristiyan, Hıristiyan bir kadınla evlenen Yahudi ve bir barbarla evlenen herhangi biri, aynı akıbete uğrayabilirdi.[164] Başka bir ifadeyle, daha önce metresliğin değil sadece yasal evliliğin önünde engel olan farklılıklar, artık ceza konusu olan bir suç oluşturuyorlardı.

Hıristiyan kilise, cezaya tabi suçlara doğru bu kayışa açıkça neden olmasa da, temiz evliliğin ölçütünü tanımlamakla ilgilendi. Beşinci yüzyılda Piskopos Arles'lı Aziz Caesarius bir vaaz verdi: "Hiçbir erkek teyzesini ya da karısının kuzenini ya da kız kardeşini eş olarak almasın. Bu türden aşağılık bir şehvetin, şeytani bir zevk uğruna ruhlarımızı kaybetmemize neden olması günahtır."[165]

Hıristiyanlık ve Cinsel Tabular. Hıristiyanlık, Tanrının Kenti'ne kabul edilme ya da dışlanma konusunda kendi kurallarını tanımladı. Hıristiyanlık altında yasaklar mantar gibi çoğaldığı halde, paradoksal bir şekilde, kilise daha ikinci yüzyılda Roma hukukuna göre yasak olan hakları tanıdı. Roma hukukunun ömür boyu ve sonraki kuşaklar boyunca rezil diye sınıflandırdığı kişiler, onursuz faaliyetlerine son vermeleri koşuluyla Hıristiyan topluluğa katılabilirlerdi. Tiyatroda ve eğlence yerlerinde çalışanlar da bunların arasındaydı. Bir kerhaneci Hıristiyan olabilirdi, fakat bir fahişe (kadın ya da erkek) olamazdı.[166] Zina yapan bir kadın kocasına, zina yapan bir erkek (yeni tanıma göre) karısına dönebilirdi.[167] Hıristiyanlık kadın saflığına büyük değer verdi ve Roma evlilik hukukunu kabul et-

ti. Metresler, sadece bir erkeğin metresi oldukları ve bütün çocuklarını yanlarında tuttukları sürece kabul görüyorlardı. Erkeklerden metreslerini bırakıp kanuna uygun evlilik yapmaları isteniyordu. Böylece evli kadınları koruyan sosyal düzenleme zayıfladı. Sonunda imparatorluk hukuku, metresliğin onursuzluk olduğu ve evli kadının kocası üzerindeki haklarına zarar verdiği düşüncesini onayladı. Tekelci aşk bir zafer kazandı – fakat korumalarını kaybeden üst sınıflardan kadınlar, bir yenilgiye uğradılar.

Metresliğin Sonu. Hıristiyan dönemde hukuk, bir metresten doğan çocukların, babanın başka bir kadınla evli olmaması koşuluyla, meşru olmalarına izin veriyordu; zira Constantinus zamanından beri evli erkeklerin metres tutmaları yasaktı. Constantinus, bir metresin çocuğuna, eskiden imparatorluk buyruğuyla önceden verilen izni almadan miras bırakmayı yasakladı. Metreslere ve çocuklarına hediye vermek de yasaklandı.[168] Sonuç olarak kocalar ya başka kadınlarla kısa süreli ilişkiler (metreslik değil) yaşadılar ya da eşleriyle daha sık ilişkiye girdiler.

Metreslerin istenmeyen çocuklardan kurtulma yolları katı bir şekilde düzenlendi. Hem Hıristiyanlar hem Yahudiler bebek öldürmeyi ve çocukları terk etmeyi yasakladılar. Bebek öldürme, Roma hukukuna göre birinci yüzyıldan beri yasaktı; fakat kuşkusuz hâlâ uygulanıyordu. Constantinus çocuk öldürmeyi ağır ceza kanununa dahil etti.[169] En önemlisi, dördüncü yüzyılda çocuk terk etmek dolaylı yoldan çocuk öldürmek sayıldı ve kanuna göre suç oldu. 374'ten sonra bir çocuğun terk edilmesini emreden babanın, ölüm cezasını göze alması gerekti.[170]

Gebeliklerini sona erdirmekte başka kadınlara yardım eden kadınların zehirleme suçundan cezalandırılmaları, Constantinus'tan (306-337) itibaren Hıristiyan imparatorlar tarafından onaylandı. Bir karıyı terk etmenin geçerli nedenleriyle ilgili liste, zina, cinayet, zehirleme ve büyü yapma suçlarına indirgendi.[171] Zehirlemekten hüküm giyen bir kadın kocası tarafından terk edilebilir ve çeyizini kaybedebilirdi. Zehirleyenler, genel aflardan yararlanmazlardı.[172]

Çok Sayıda Gebelik. Hıristiyanlığın sadece evli çiftler arasındaki cinsel ilişkileri desteklemesi üst sınıftan kadınları zor duruma düşürdü. Birden çok gebelikle yüz yüze kalan bu kadınlar, daha önce sadece metreslerin ve kölelerin karşı karşıya kaldıkları sorunlarla uğraşmak zorundaydılar. Gebeliği önleyici ve düşük yaptırıcı iksirlere artan bir ilgi vardı. Bu gelişmenin farkında olan Hıristiyan yazarlar, vaazlarında ve kitaplarında bunu mahkûm ettiler. Metresler, çocuklarını yanlarında tutmaları konusunda zaten uyarılmıştı; fakat şimdi, sorun toplumun diğer sınıflarına da sirayet ediyordu.[173] Ro-

ma hukuku ve Antik dönem hekimleri gibi kilise de, evli bir kadının düşük yapmaya çalıştığında zinayı gizlemeye çalıştığından kuşkulanıyordu. Dördüncü yüzyılın başında, Constantinus daha kiliseye resmi statü bile vermeden önce Batı'da toplanan ilk konsil olan Elvira Konsili'nde cinsel konular baş sıradaydı. Kocasının yokluğunda zinayla hamile kaldığı bir çocuğu "öldüren" (düşük yapan) bir kadın, asla kiliseye kabul edilemezdi (düstur 63). Zinadan sonra düşük yapmaya çalışan vaftizsiz bir kadın, asla vaftiz edilmeyecekti (düstur 70). Konseyin son düsturu (81 no.'lu), kadınların doğrudan mektup göndermelerini ve almalarını yasakladı. Bütün mektuplar, kocaların incelemesine sunulmak zorundaydı. Bu kural zinaya karşı bir önlem olarak düşünülmüştü.

Yüceltilmiş Bir Evlilik Düşüncesi. Kilisenin cinayet, zina ve düşük yapmakla ilgili görüşlerini karşılaştırmak ilginçtir. Hıristiyan evlilik düşüncesi o kadar yüceltildi ki, zinanın göstergesi olan düşükle birlikte zina, cinayetten daha ağır bir suç sayıldı.

Toplum, Hıristiyan toplum bile hiyerarşikti. Üst sınıftan kadınlar kentin demografik olarak korunmasına değil, kendi sınıflarının üremesine katkıda bulunmak üzere yetiştirilirlerdi. Diğer kadınların, onları çok sayıda hamileliğin risklerinden koruduklarına dair bir fikirleri yoktu. Olsa olsa kaliteli kadınlar olduklarının, nefislerine hâkim olmanın kendilerine madunlar üzerinde, bu madunları kendi kocalarının ihtiyaçlarını karşılamak için kullanma hakkı da dahil olmak üzere belli haklar tanıdığının farkındaydılar. Ayrıca, kendilerinden aşağı olanları azarlayarak, döverek ve onlara bağırarak da gerilimlerini azaltabilirlerdi. Filozofların öğütlerini dinleyen üst sınıftan iyi yetişmiş erkeklere, diğer şeylerin yanı sıra, kızgınlıklarını kontrol etmeleri ve hiddetlerini denetim altına almaları söylenirdi. Kadınların, en azından kadın kaldıkları sürece, bu şekilde kendi kendilerini zapt edebildiklerine inanılırdı; elbette, eğitim onları erkeğe çevirdi ve bu sayede aksi takdirde yoksun kaldıkları bir kapasite kazandılar. Yine de, Pergamon dışında bir malikânede yaşayan, erkek ve kadın hizmetçilerini dövmeyi alışkanlık haline getirmiş hekim Galenos'un annesi de aralarında olmak üzere, bazı kadınlar kötü yetiştirilmişti. Kadınlar arasında denetlenemeyen öfke bütün imparatorlukta o kadar yaygındı ki, Elvira Konsili, öfkeye kapılıp hizmetçisini üç gün sonra ölmesine neden olacak kadar acımasızca kırbaçlayan kadınlara verilecek cezayı belirledi. (Ölümün daha geç olması durumunda, kuşku sahibenin lehine kullanılacaktı). Piskoposlar, öldürme kasten olmuşsa yedi yıl, istemeyerek olmuşsa beş yıl boyunca sahibenin komünyona alınmayacağını ilan ettiler. Hastalanması halinde, komünyona izin veriliyordu (düstur 5). Bu cezala-

rı, düşük yapmaya ya da boşanmadan sonra tekrar evlenen (306'dan sonra yasal) kadınlara verilen cezalarla karşılaştıralım. Boşanmak için ilk adımı atan ve daha sonra yeniden evlenen bir kadının, ölüm döşeğindeyken bile komünyona katılmasına izin verilmiyordu (düstur 8). Kocası tarafından terk edilen bir kadın da komünyona alınmıyordu (düstur 9). Evlilik vaftizden sonra gerçekleşmişse, kadına fahişe muamelesi yapılıyordu (düstur 12). Cinayet, açıkça zinadan daha hafif bir suçtu.

Tehlikede olan, Hıristiyan kilisenin tıpkı Roma hukuku gibi meşru evlilik hakkındaki yüceltilmiş düşüncesiydi. Toplumun üzerinde durduğu temel, hayatın korunmasından daha önemliydi. Evlilik, cinsel ilişkilerin düzenliliği ve iffetliliğiyle ilahi ışık altında tutuluyordu. Jean-Louis Flandrin'in göstermiş olduğu gibi, yılın birçok gününde cinsel ilişki yasaktı. Meşru evliliğin bu kutsallığı, kocaların geçmişte metreslere yöneldikleri gibi, teselli mükâfatı olarak yöneldikleri evlenmemiş hizmetçilerin bekâretinden çok daha önemliydi. Tövbekârlar, evlilikle ilgili suçlara, bir hizmetçiye tecavüz suçundan daha ağır cezalar verdiler.[174]

Önemli olan, her zaman önemli olandı: Augustus'un soylu çiftlerin ve mümkünse bütün yurttaşların asgari sayıda meşru çocuk yapmalarında ısrar ettiği devirden, kilisenin zinayı cinayetten daha ağır bir cezaya çarptırmayı tercih ettiği devre kadar, temel kaygı meşru evliliğin etik değeriydi. Kadınlar mümkünse bir ömür boyunca tek bir koca almakla sınırlanmalıydılar.

Lanetleme ve Eşitlik. Musonius, Hıristiyan yazarlar üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Üçüncü yüzyılın başında İskenderiyeli Clemens, kadınların herhangi bir konuyu incelemede erkekler kadar yetenekli olduklarında ısrar etti.[175] Kyrrhoslu Theodoretos gibi Hıristiyanlar, kadın ve erkekler için aynı olan tek bir insan doğası bulunduğundan ve hem erkeklerin hem kadınların aynı kanunlara, Tanrının bütün insan ırkına uygulamayı niyet ettiği kanunlara tabi olduklarından eminlerdi. "Kadına da, erkek gibi akıl verilmiştir, anlayabilir ve görevinin bilincindedir. Erkek gibi o da, neden uzak durulması gerektiğini, neyin aranması gerektiğini bilir. Bazen neyin yararlı ve neyin iyi bir öğüt olduğu konusunda erkekten daha iyi bir yargıçtır."[176]

Pagan ölüler dünyasında hiçbir kadın, lanetlilerin sürekli işkencesine maruz kalmazdı. Yeraltının derinliklerine giren ender insanlar, sadece ıstırap çeken erkekleri görürdü.[177] Yalanlarından ötürü cezalandırılan şairler ve tarihçiler, başka erkeklerin karılarıyla sevişen zinacılarla yan yana dururlardı. Öteki dünyayla ilgili Yahudi metinleri işkence tasvirlerine yer vermezdi.

Aziz Petrus'un *Apokalips*'i [vahiy kitabı] (ikinci yüzyılda Hıristiyan düsturun bir parçasıydı, fakat daha sonra çıkarıldı) cehennemin işkencelerini, Batı sanatı ve düşüncesi üzerinde sonsuza kadar iz bırakacak bir şekilde tasvir ediyordu:

> Dillerinden asılan insanlar vardı: Bunlar, hakikat yoluna küfredenlerdi. Altlarında yanan bir ateş, acı çekmelerini sağlardı. Adaletsizlikten suçlu olanlar için yanan büyük bir zift havuzu da vardı; melekler bu kişilere işkence ederdi. Yanan ziftin üstünde zina etmiş kadınlar, saçlarından asılıydı. Bu kadınlarla zina günahı işleyen erkekler ayaklarından asılıydı; başları zifte gömülüydü. . . . Ve kurtlarla dolu bir çukurda katilleri ve suç ortaklarını gördüm. . . . Yanı başında, cezalandırılanların kanlarının ve dışkılarının bir göle akar gibi aktığı başka bir çukur daha gördüm. Kadınlar boyunlarına kadar kana gömülüydü. Karşılarında zamanından önce doğurulmuş bebekler vardı, hepsi de inliyordu. Bedenlerinden çıkan alevler, karşılarındaki evlilik dışı bir ilişkiden hamile kalmış ya da düşük yapmış kadınların gözlerini yalıyordu. . . . Diğer erkekler ve kadınlar yüksek bir duvardan atılıyorlardı. . . . Bunlar, kendilerini kadın gibi sunarak lekelenmişti. Bu gruptaki kadınlar, erkek ve kadın gibi birlikte yatmışlardı. . . . Başkaları da yanıyordu. Bir şişe takılmış gibi ateşin üzerinde çevriliyor ve pişiriliyordu. Bunlar Tanrının yolundan ayrılmışlardı.[178]

Kültten Hıristiyanlığa

Bundan sonraki üç bölümün konusu, kadınlar ile tanrılar arasında ritüelleşen ilişkidir. Daha önce Nicole Loraux, eski çoktanrılı dinlerde tanrısallığın dişilikten üstün geldiğini açıklamıştı. Yine de, kadınlara dayatılan sınırlamalar, Yunanistan ve Roma'daki kült uygulamaları üzerinde silinmez bir iz bıraktı. Dinsel kültlere katılım, eski dünyadaki simgesel ifadenin kusursuz biçimiydi. Bu haliyle erkeklerin sıkı gözetimi altında tutulur ve ancak kentlerin ve imparatorlukların işlerini bozmadığı sürece izin verilirdi. Kült uygulamaları, hakiki özgürlük bir yana, kadınların dinsel özerkliklerine bile izin vermezdi. Yine de, Yunan-Roma dünyasına oldukça geç gelen Doğu etkilerinin, kadınların adak ayinlerinde yer alamayacaklarına dair anlayışı –kadınları Batı'daki kentsel dinin merkezinden dışlayan düşünce– ne ölçüde sildiğini belirlemek çarpıcıdır.

Sonunda Hıristiyanlık, kadınlar için İsa uğruna ıstırap çekmeye ve onun krallığına tanıklık etmeye dayanan yeni bir dinsel katılım modeli geliştirdi. Kadınlar erkeğe dönüştü ve eşitlikçilik, kısa bir süre için Hıristiyan inancına egemen oldu. Ne var ki, çok geçmeden kadınlar kilise hiyerarşisinden dışlandılar; dinsel hayatı kucaklamak isteyenlere sadece bir tek seçenek bırakıldı: Dünyadan elini eteğini çekmek.

P.S.P.

7

Pandora'nın Kızları ve Yunan Kentlerindeki Ritüeller

Louise Bruit Zaidman

YUNAN TANRILARI, ANTİK YUNANİSTAN'DAKİ kent hayatıyla yakından bağlantılıydılar. Bu eril toplumun ritüellerinde kadının yerini anlamak için, ilk önce kadının Yunan kent kültürü ve ikonografisindeki yerini anlamak gerekir. İlke olarak siyasal hayattan ve dolayısıyla kurban ayinlerinden dışlanan kadınlar, yine de, kentin dinsel hayatıyla çeşitli biçimlerde bütünleşirlerdi; öyle ki bir bilim insanı kadınların payını "kült yurttaşlığı" olarak nitelemiştir.[1] Kadınlar bir ölçüde özerkliğe sahip oldukları evin mahremiyetinde, sanki erkekler en az denetlenilebilir güçlerin etkisini hissettirdiği o kutsal alanı kadınlara vermişler gibi, özellikle doğum ve ölümle ilgili belli dinsel ritüellerin sorumluluğunu taşırlardı. Bu bölüm boyunca, değişmez biçimde "kadın ırkı"ndan büyülenen, fakat savunma konumunda da kalan erkek bakışının ikircikliğini ölçme fırsatımız olacak.[2]

Kadınlar kurban ayinlerinden ve kurban edilen hayvanın etinin bölüşülmesinden dışlanırlardı. Fakat kurban ayini Yunan dininin merkeziydi; tanrılar ile erkekler arasındaki uyumu gösterdiği ve insan topluluğunun bağlarını yenilediği için, siyasal hayatın dayandığı temeldi. Kadınların bu ritüele sadece kocaları aracılığıyla katılmaları, aktif toplumsal ve siyasal hayattan dışlanmalarıyla kusursuz bir şekilde bağdaşırdı. Plutarkhos'un Lykurgos'un Hayatı'nda (14.8) belirttiği gibi, kadınların "erkeklere emir verdikleri tek yer" olan Sparta hariç, eski Yunanistan'da yurttaş kadınlar yoktu, sadece yurttaşların anneleri, karıları ve kızları vardı.

Bu resim fazla basittir. Kadınların genelde kurban ayininden ve ayinden sonra kurban etini paylaşmaktan dışlandıklarını söylemek doğrudur; Marcel Detienne'in "sofra arkadaşları" dediği, kurban etini paylaşma sayesinde toplumsal eşitler haline gelen kişilerin dışında tutulurlardı.[3] Yine de, bu gruptan dışlanan kadınlar, topluluğun varlığını sürdürmek için bağımlı olduğu kişilerden oluşan daha geniş topluluğa dahil edilir ve büyük ayinlere davet edilirlerdi. Ago-

radan ve erkekler ile tanrıların işlerinin yürütüldüğü meclislerden dışlanıp *oikos*'a, yani aile ocağına kapatılan kadınlar için, büyük dinsel ayinler ev dışındaki sosyal hayata katılma fırsatlarıydı. Kadınlar Panathenaia kafilesinde, büyük Dionysos ayinlerinde, Eleusis Mysterionlarında ve daha sonra değineceğim başka vesilelerle, büyük kamusal kurban törenlerine tanık olmaya gelen erkeklerle iç içe bulunurlardı.

Dahası, kadınlar kurban ayininden dışlandıkları halde, Thesmophoria gibi belli ritüellerde merkezi rol oynarlardı. Toplumsal ritüellerin incelenmesi, kadınların siyasal hayattan dışlanmaları ile dinsel hayata dahil edilmeleri arasındaki çelişkiyi Yunanlıların nasıl çözdükleri sorusunu gündeme getirir. Bu çelişkiden kaynaklanan gerilimler, özellikle Atina'da erkek hegemonyasıyla kısmen maskelenirdi.

Atina, elbette Yunanistan'ın tamamı değildi. Kadınların yeri söz konusu olduğunda, oradaki durum alışılmadıktı, hatta uç bir örnekti. Atina retoriğinde ve hukukunda kadın düşmanlığı, kadınlara güvensizlik daha fazlaydı. Gerçekten de Atina'nın kadın düşmanlığı o kadar aşırıydı ki, oralı kadınlara Atinalı denmemesinin ve çocukların annelerinin adını almamalarının nedenini açıklamak için bir mite ihtiyaç vardı. Varro, Atinalı kadınların kenti kendi adı yerine Athena'nın adıyla anmaları üzerine öfkelenen Poseidon'u yatıştırmak için böyle yapıldığını söyler (Aktaran Augustinus, *De Civitate Dei*, 18.9). Perikles'in yurttaşlık kanununa göre (MÖ 451) yurttaşlık, hem bir yurttaşın hem "bir yurttaş kızı"nın oğlu olduğunu kanıtlayanlara verilirdi. Bir oğlan çocuk bir *phratry*'ye kaydedilirken, annesinin değil, annesinin babasının adı yazılırdı. Baba, oğulun "kentten bir kadın"la evliliğin ürünü olduğuna yemin ederse, annenin adı anılmazdı. Bir yurttaşın kendi karısını *phratry*'sine takdim etme ayini olan *gamelia*'da, erkek, karısının "bir yurttaşın kızı" olduğunu teyit ederek evliliğinin meşruluğunu kanıtlardı (İsaios 3.76, 8.18). Bir kadının statüsünün meşruluğu her zaman kocasınınkine ve babasınınkine bağlıydı.[4] Ailelerin baba-soylu akrabalığa dayandığı bütün Yunan kentlerinde bu geçerliydi.

Atina uç bir örnekse onun üzerinde yoğunlaşmak niye? Cevap kısmen, Atina'yla ilgili bilgimizin diğer kentlerle ilgili bilgimizden daha çok olmasıdır; fakat daha iyi bir neden de var. Atina'da kadınlara bu kadar kuşkuyla bakılması ve siyasal hayattan bu kadar kararlı bir şekilde dışlanmaları, dinsel ritüele katılımlarını çok daha anlamlı hale getirir.

Atina'da her yıl kutlanan ve birçoğu iki üç gün süren kırk ayinden yaklaşık yarısına kadınlar katılırdı. Farklı kutlamalar, ka-

dın hayatının farklı yönlerini kapsardı. Genç kızlar, Arrephoria ve Plyneteria'da Athena'ya adak sepetleri taşır, evli kadınlar Demeter'in Thesmophoria ve Haloa'sına katılır; belli bir yaşa gelmiş kadınlar Dionysos'un yönettiği Anthesteria kraliçesini beklerdi. Son nokta, her yaştan ve her durumdaki kadının katıldığı, dört yılda bir büyük bir şaşaayla olmak üzere, her yıl kutlanan Panathenaia'ydı.

Dinsel katılım, sosyal statüye göre nasıl değişirdi? Yedi yaşına kadar kız ve oğlan çocukları oldukça benzer bir şekilde yetiştirilirdi. Ne var ki, bu noktadan itibaren bir kız çocuğunun hayatı, tamamen müstakbel evli kadın ve anne rolüyle belirlenirdi. Ergenlik, evliliğe hazırlık dönemi olarak görülürdü ve evlilikte en yüce işlev üremeydi. Böylece biyolojik olan ile sosyal olan iç içe geçerdi. Öncelikle eş ve anne olarak tanımlanan Yunan kadını, çocuk doğurma yaşından sonra belli ayrıcalıkları yitirdiğinde yine statü değiştirir, ama aynı zamanda belli yasaklara tabi olmaktan da çıkardı. Farklı dinsel pratikler, hayatın bu üç aşamasından biriyle bağlantılıydı.

Genç Kızlar

Daha sonra evlenip müstakbel yurttaşların anneleri olacak bakireler, yani *parthenoi*'ler, çeşitli ritüeller aracılığıyla sosyalleşirlerdi. Pierre Brulé'nin, "Atinalı kızın dini" dediği şey, daha geniş olan kadın dini kategorisi içinde ayrı bir uygulamalar kümesinden oluşurdu. Bunu anlamak için, Atina'nın dinsel uygulamalarının tüm yönlerini ve onu oluşturan mitleri araştırmalıyız.[5]

Mitler, genç kızların ehlileştirilmemiş dişi taylara benzediklerine dair düşünceyi sürekli tekrarlardı. Yedi yaşında, onları hünerli ve uysal eşler haline getirecek eğitime başlanırdı. Bütün kızlar değil, sadece aristokrasinin seçkin kızları bu "dişil erginleme ayini"ne katılırdı.[6] Yine de, *parthenoi* kültü muazzam bir toplumsal öneme sahipti. Buna doğrudan katılmayan kızlar, kendilerini dolaylı bir şekilde, vekâleten katılıyormuş gibi hissederdi. Bu katılım duygusu, kuşkusuz, Aristophanes'in *Kadınların Savaşı: Lysistrata*'sındaki ünlü pasajı açıklar; kadınlar korosu şöyle der:

> Yedisinde kutsal kaplar taşıdı;
> Onunda Athena'nın değirmencisiydi;
> Sonra sarı Brauronia ayısı;
> Ardından (giyeceği bir incir hevengiyle uzun ve endamlı
> bir kız)
> Şatafatla kutsal Sepet'i taşıdı.

Bu satırlar, erginlemenin idealize edilişi, iyi aileden gelen genç bir kadından, yani bir *eugenes*'ten yerine getirmesi istenen çeşitli rollerin komik bir özeti olarak yorumlanır.[7]

Arrephoroi

Meclis, iyi ailelerin yedi ila on bir yaş arası kızlarından, dört *arrephoroi* ya da kutsal sepet taşıyıcısı seçerdi. Ardından arkhon-kral bunlardan ikisini, her yıl Panathenaia sırasında Athena'ya verilen *peplos*'u örmekle görevlendirirdi. "Polias Tapınağı'na yakın oturan . . . ve belli bir biçimde tanrıçayla birlikte vakit geçiren" (Pausanias 1.27.23) diğer ikisi, Arrephoria ayinine katılır, burada özel bir gece ritüelinde yer alırlardı: Başları üzerindeki mühürlü sepetlerin içinde, bakmaları yasak olan nesneler taşırlardı. Aphrodite Tapınağı'nın yakınında, "bahçelerde" bu nesneleri aynı derecede gizemli başka nesnelerle (bazı sözlükçülere göre *phalloi* ve yılan biçiminde bisküviler) değiştirirlerdi. Bilim insanları bu ritüel ile Atina'nın ilk mitolojik kralı Kekrops'un kızları olan Kekropides'lerin hikâyesi arasında bir bağlantı görürler. Athena onlara, tanrıça tarafından kabul edilen toprağın oğlu Erikhthonios'a göz kulak olmalarını emrettiğinde, genç prensesler içinde Erikhthonios'un uyuduğu sepete bakmama emrine kulak asmazlar ve ölümle cezalandırılırlar. Kaynaklar muğlaktır ve ritüelle ilgili sayısız yorum önerilmiştir. Ritüel genç kızların kentin tanrıçasına hizmet etmek üzere evlerinden ayrıldıkları bir erginleme döneminin sonuna işaret edermiş gibi görünüyor. Bunun, doğumun ve cinsel simgeciliğin büyük bir yer tuttuğu kentin kurucu mitiyle bir alakası olabilir. Claude Calame, bunu bir ergenliğe giriş ayini olarak görür.[8] Soruna, hakkında daha az bilgi sahibi olduğumuz ve genç kızların bulunmasını gerektiren diğer "hizmet" biçimleriyle ilişkili olarak yaklaşmalıyız.

Kült heykellerini temizlemeye adanan Plynteria ayininin, bunu Plynterion ayında gerçekleştiren Atina dışındaki birçok kentte de eşdeğerleri vardı. Kallimakhos'un *Hymn for Pallas' Bath*'ı, Argos'un genç kızları tarafından icra edilen bir ritüeli anlatır: Atina'da bir rahibin gözetimi altında Athena'nın *peplos*'unu temizlemek için, muhtemelen bir yıllığına, *plyntride*'ler ya da *loutride*'ler olarak bilinen iki kız (*korai*) seçilirdi.

Aletride'ler "adak ekmekleri için tahıl öğütürler"di – genç kadınların tanrılara hizmet etmesinin başka bir yolu. Kaynaklar bu ritüel için, daha önce anılanlar hakkında verdiklerinden daha az bilgi verir. Yine de, arka planda kalan ve bu hizmetleri ifa eden kızların seçim tarzındaki benzerliklere dikkat edelim. Pierre Brulé, işlev-

sel bir akrabalık da görür: Bu kızlar, "yetişkin, kutsanmamış kadınların haremde yaptıkları işleri, kutsal alanda yinelerler".[9] Fakat *arrephoroi*'ler, *plyntride*'ler ve *aletride*'ler, onları sadece müstakbel karılık rolüne hazırlamıyor; kent adına kutsal işlevleri de yerine getiriyorlardı.

Küçük Ayılar

Atina'ya kırk kilometre mesafede bulunan Brauron'daki Artemis Tapınağı'nda, en büyüğü on yaşında ve hepsi de "seçkin bakire" olan yaklaşık yüz kız bir erginleme ayininden geçerdi; bu ayinler hakkında bölük pörçük bilgilere sahibiz. Yine de, yazılı kaynakların, arkeolojik verilerin (henüz tam değerlendirilmemiştir) ve fikir verici bazı vazo sahnelerinin yardımıyla, birkaç hipotez önermek mümkündür. Yazılı kaynaklar (birkaç yetersiz satır) ve tapınakta bulunan vazoların üzerindeki tasvirler, ritüelin evlilikten önce (*pro tou gamou*) "ayılar gibi davranan" (*arkteuein*) kızları içerdiğini gösterir. "Ayılar gibi davranan" ifadesine ne anlam verilmeli? MÖ beşinci yüzyıl sonuna ya da dördüncü yüzyıl başına ait olduğuna inanılan küçük ritüel kaplarının parçaları, Atina'daki Artemis Brauron Tapınağı'nın yanı sıra Brauron'da da bulundu (Bkz. François Lissarrague'ın hazırladığı "Kadın Figürleri" başlıklı dördüncü bölümdeki Resim 31).[10] Bu parçaların üzerindeki sahneler koşan kızları resmeder; kızların bazıları çıplakken, bazıları kısa giysiler giymiştir, bazılarının saçları omuzlarından aşağı dökülürken bazılarınınki kısa kesilmiştir. İki yaşlı kadın, kızların bir faaliyete hazırlanmalarına yardım eder gibidir. Kimi parçalar, kızları hayvanlarla (köpekler, dişi geyikler) birlikte gösterir. Sahnelerin birinde bir dişi ayı merkezi konumdadır ve kızlar ondan uzaklaşıp bir sunağa doğru ilerler. Başka bir parçada, ayıları simgeliyormuş gibi görünen hayvan maskları takmış, biri erkek diğeri dişi iki yetişkin görürüz.

Sunağın varlığından da anlaşılacağı gibi, bu sahnelerin bir ritüeli temsil ettiğine kuşku yoktur. Hayvanlar, akla ritüel bir avı getirir. Sourvinou-Inwood, bu tasvirlerin, bitişi Brauronia ayinine rastlayan bir erginleme döneminin tamamlanmasını kutladıklarına inanır.[11] Erginleme sırasında genç kızlar, karakteristik sarı giysiler (*crocoti*) giyer ve dişi ayıların davranışını taklit ederdi. Bu giysilerin çıkarılması, hayatın yeni bir aşamasına, peşinden evliliğin geleceği ergenlik evresine girmek üzere "ayı hayatı"nı terk etmeyi simgelerdi. Sourvinou-Inwood, Aristophanes'in metninin bu doğrultuda, "*crocotus* giyinme" olarak değil, "*crocotus* çıkarma" olarak okunması gerektiğini öne sürer.

Neden ayının hayatı? Bu davranışın erginleme açısından önemi neydi? Dişi ayı, Av Tanrıçası Artemis'in hükümranlık alanına aitti ve birçok Artemis mitinde vardı. Brauron'da, Artemis Tapınağı'nı sık sık ziyaret eden neredeyse ehlileşmiş bir ayıyla ilgili bir hikâye anlatılırdı. Bir gün ayı oyun oynarken küçük bir kızın yüzünü pençelemiş, bunun üzerine kızın erkek kardeşinin hayvanı öldürmesi bir dizi felaketi tetiklemiş. Bir kâhin Brauronlulara, küçük kızların ayı gibi hareket edip *crocoti* giyerek tanrıçayı yatıştırabileceklerini önermiş. Gençlerle ilgili bu Artemis kültlerinin, genç oğlanları ve kızları içlerindeki vahşiliği ehlileştirmek için bir dizi sıkıntıya sokarak koruyucu bir işlev gördüklerini biliyoruz. Öyleyse, Brauron törenlerini, aylarca süren uzun erginlemenin doruk noktası, her küçük kızın içindeki "dişi ayı"yı (çocukluktaki vahşiliğin bir simgesi) kovmanın bir yolu olarak görmek ilginç olacaktır. Erginleme, kızı hayatının bir sonraki aşaması olan, *kanephoros* (sepet taşıyıcısı) aşamasına hazırlardı; bu aşamadan sonra da, tüm sosyal ve dinsel eğitimin gerçek amacı olan evlilik gelirdi.

Kent ayı kültü yoluyla ergenlik öncesi kızdan ergen kadına geçişi sosyalleştirirdi. Tapınağın ve bağlantılı binaların –arkeologlar, bu binalar arasında genç "ayılar"ın ayrı ayrı yaşadıkları *parthenon*'lar saptamışlardır– büyüklüğünden görülebileceği gibi, bu toplumsal önemi olan bir kurumdu. Kültün öneminin başka bir göstergesi de, Hieropoi –büyük yıllık ayinleri denetlemekle görevli on sulh hâkimi– tarafından denetlenen Brauronia ayininin organizasyonuydu. Ya oğlanlar? Artemis'e adanan başka bir Attika kent tapınağının bulunduğu ve *ephebe*'lerin* yetişkinler dünyasıyla bütünleşmeleriyle bağlantılı ritüellerde yer aldıkları başka bir şenlik yeri olan Munichia, Brauron'un genç kızlar için oynadığı role eş bir rol oynamış olabilir.

Kanephoroi

Kanephoros, *kanoun*'u yani sunağa ve kurban edilmeden hemen önce kurbanlık hayvanın başına konulacak kutsal arpanın doldurulduğu sepeti, taşıyan genç bir kadındı. Bir rahip ya da yardımcısı tarafından kullanılacak kutsal bıçak *makhaira*, arpa tanelerinin altına saklanırdı. Her canlı hayvan kurbanı, bir *parthenos* tarafından taşınması zorunlu olmasa da, bir sepet arpa gerektirirdi. Büyük kentsel ayinlerle bağlantılı tören alaylarında bu sepetleri taşımak, iyi

* Eski Yunanlılarda yurttaşlığa kabul edilmek için gerekli eğitimi almış 16-19 yaş arası genç erkeklere verilen ad. – ç.n.

aile kızı genç hanımlara ayrılan onurlu bir kutsal işlev haline geldi.[12] Atina'ya bağlı yerleşimlerdeki ve Attika'nın dört bir yanındaki sayısız ayinin yanı sıra, Siracusa'da Artemis, Argos'ta Hera için yapılan ayinlerde özellikle büyük Panathenaia'da sepet taşımak bir onurdu. Straton'un "yüz *kanephoroi* için altın ve gümüşten ayin vazoları ve giysileri" sipariş ettiği belirtilen Lykurgos'u onurlandırdığı buyruğundan da anlaşıldığı gibi, *kanephoroi* sayısı üçüncü yüzyılda yüze kadar çıktı. Kuşkusuz, genelde sayıları daha azdı. Fakat "törene katılan Atinalılar, subaylar ve komutanlar"la birlikte büyük Panathenaia ayininin şeref listesinde ve Panteon'un frizlerinde yer almaları, kentin, katılımlarına atfettiği önemin kanıtları olarak görülebilir. Demek ki, kentin, tanrısını onurlandırarak kendisini kutsadığı gün, kentin elitleri arasından seçilen ve ergenlik aşamasında bulunan genç kızlara onursal yurttaş muamelesi yapılıyor ve kadınlara nadiren layık görülen bir ayrıcalık olan ritüel kurbandan bir pay veriliyordu.

Atinalıların başka bir kurban ayini olan Bouphonia'da da su taşıyanlar ritüelin ana olayına –öküzün kesilmesi– katılırlardı. Bir mit (Porphyrios, Perhiz Üzerine, 2.29-30), Zeus Polieus'a bu görkemli kurbanın kökenini açıklıyordu. Bir öküzün uygunsuzca boğazlanması yüzünden, Attika kuraklık çekiyordu. Delphoi kâhininin tavsiyesi üzerine Atinalılar, "katliamın sorumluluğunu paylaşma"ya karar verdiler. Bu amaçla "su taşıyıcısı olarak genç kızları seçtiler. Su, baltayı ve bıçağı bilemek için taşınırdı. Aletler bilenince, bir erkek baltayı kaldırır, diğeri alıp öküzü bayıltırdı; üçüncüsü ise öküzün boğazını keserdi. . . . Sonra sıra katilin yargılanmasına gelirdi ve işe bulaşan herkesten, kendisini savunması istenirdi." Sorumluluk, kızlardan, kendini savunamaz durumda olduğu için mahkûm edilen bıçağa kadar geri götürülürdü. Demek ki, kurban baltasını bilemek için su taşıyan kızlar, arpa sepetinde gizli kurban bıçağını taşıyan genç kızlarınkine paralel bir işlevi yerine getirirlerdi. Boiotia mitinde su, kuraklık nedeniyle bulunmayan arpayı temsil ederdi. Aslında ritüelin amacı, yok olan tahılı geri getirmekti.[13] Her iki durumda da kent hayatının kilit öğesi, ister su olsun ister arpa, bir cinayet aletiyle ilişkilidir. Öküzün kurban edilmesi, erkekler ile tanrılar arasında zorunlu bir aracıdır. Su taşıyanlar, bütün katılımcılar içinde kesim işinden en uzak durumda olmalarına rağmen, sorumluluğu paylaşırlar. Panathenaia'da da, Atina bütün sakinlerini kurban ritüeline katmaya çalışırdı. Sepet taşıyanlar yurttaşların müstakbel karılarını, kentin bekasının teminatçılarını temsil ediyor; bu şekilde onurlandırılıyorlardı.

Kanephoroi ve Evlilik. Aristophanes'te *kanephoros*'a, *pais ka-*

le, yani "çiçek açmış", yani ergenliği geçmiş gelinlik genç kız anlamına gelen güzel çocuk denir. *Kale* sıfatı, fiziksel olgunluğa işaret eder. Genç kızın erkeklerin gözünde var olmaya başladığı yaşı belirtir. *Kanephoros*'un işlevi, "göz önünde" genç bir kadın olarak yeni işleviyle çakışır. Genç kız vazoların üzerinde, mücevher takmış ve işlemeli bir *chiton* giyinmiş olarak gösterilirdi. *Kanephoroi* ya da *kanephoroi* özelliği taşıyan kızların tanrılar ya da kahramanlar tarafından kaçırıldığı bir dizi mit, *kanephoroi* ile evlilik arasındaki bağı açıkça gösterir. Bu mitlere belli ritüeller karşılık gelir. Atina'da tiran Pisistratus'un bir kızının, *kanephoros* olarak hizmet verirken alenen öpüldüğü ve daha sonra kaçırıldığı anlatılırdı. Hikâye, Erekhteus'un iki kızının, Oreithyia ile Hersea'nın macerasını anımsatır; kızlar, *kanephoroi* olarak hizmet ederken fark edilip kaçırılırlar – biri Boreas (Kuzey rüzgârı), diğeri Hermes tarafından. Beşinci yüzyıl seramiklerinin alışılmış teması olan Oreithyia'nın kaçırılışı, çeşitli biçimlerde tekrar tekrar anlatılırdı.[14] Bazı versiyonlarda olay yeri, Akropolis'ten İlissos'a (Platon'un *Phaidros*'unda olduğu gibi, 229b-c) ya da başka bir yere kayar ve Oreithyia, refakatçileriyle oyun oynarken ya da dans ederken gösterilir.

Koro Faaliyetleri

Birlikte oyun oynayıp dans eden genç kızlar, ergenlik ikonografisinin düzenli bir figürüydü. Euripides'e göre, koro dansı "koroda çiçeklenen" genç kızların tipik bir faaliyetiydi. Oreithyia'nın kaçırılışının koşut versiyonları, *kanephoroi* çağının aynı zamanda ritüel, pedagojik ve sosyal işlevleri bulunan koro çağı olduğunu da açıkça gösterir. Bu çağ, mitolojik eğretilemesi kaçırılma olan evlilikle biterdi.

Bir koro şefinin yönetimindeki genç kız grupları kült ve ritüellerde yer alırdı. Yedinci yüzyılın sonuna doğru Midilli Adası'nda Sappho'nun yönettiği koro bu koroların mahiyetine ve işlevine iyi bir örnektir.[15] Sappho'nun grubu, Aphrodite'nin koruması altında genç kızları yetişkinliğe hazırlardı. Şairin, gelinlik kızların en çok geliştirdikleri nitelikleri olan zarafeti ve güzelliği yücelten dizelerinde, bu "pedagojik" işlev görülebilir. Bu dizelerin birçoğu, *epithalamium*'ların (düğün şarkılarının) sözleri ya da evlilikle ilgili şiirlerdir ve gelinlerin koruyucusu olan cinsellik ve duyarlılık tanrıçasına yakarırlar. Kuşkusuz Sappho'nunkine benzer başka kadın grupları da vardı; fakat korolar, sık sık, genç kadınların diğer toplum kesimleriyle birlikte katıldıkları daha geniş bir kentsel bağlamda ortaya çıkarlar.

Yunan dünyasında, ergenliğin sona erişini ve topluluğun yenilenişini göstermek üzere bütün ahali toplanırdı. Her iki cinsiyetten yeniyetme gençler, gençlikle özel bir bağlantısı olan Artemis ve Apollon gibi tanrısal figürleri ya da kentin tanrısını onurlandıran kutlamalara çağrılırlardı.

Efes'teki Artemis ayini, tipik bir ergenlik ayiniydi. İlk önce, on altı yaşındaki oğlanlar ile on dört yaşındaki kızların oluşturduğu alay yürüyerek kentten çıkardı; her grubun en yakışıklısı o grubun başını çekerdi. Meşaleler, sepetler ve parfümler taşıyan bu tören alayı hayranlıkla izlenirdi. Kurbandan sonra oğlanlar ile kızlar birbirine karışırdı; "böylece, yaşı gelen genç erkekler evlenecekleri genç kadınları bulabilirlerdi". Bu sözleri alıntıladığımız Efesli Ksenophon'da (1.2.2. vd.), ritüel, örnek iki gencin, Habracomes ile Antheia'nın karşılaşmasına yol açar. Olayın betimlenişi, kentin dışında bir çayırda tanrıçaya adak olarak bir yemeğin hazırlandığı Artemis Daitis ritüelini andırır. Bu ritüelin dayandığı mit, Artemis'in bir heykelini kıyıya taşıdıktan sonra, onuruna şarkı söyleyip dans eden ve ardından bir tuz adağı hazırlayan Efes gençliğini konu alıyordu. Diğer birçok kurucu mitte olduğu gibi, bir gaflet –bu örnekte ertesi yıl adağı tekrarlamama gafleti– ancak bir ritüelle durdurulabilen felaketlere neden olur (*Etymologicum Magnum*, 252.11 vd.). Burada Artemis'in saldığı bela, kent gençliğinin aklını başına getirerek ritüelin anlamını vurgular: Amaç, gençlerin olgunlaşmalarını yöneten tanrıçayı ihmal etmeleriyle tehlikeye düşen, ergenlikten yetişkinliğe normal bir geçişi sağlamaktır.

Delphinos, her dört yılda bir Apollon onuruna düzenlenen bir Atina kültüydü. Ayin MÖ 525'te Delos Adası'nda başladı. Başlangıçta kadınlar ve çocuklar da dahil bütün nüfusun katıldığı bir İonya ayiniydi. *Delphinos*'lar denen, Apollon'un hizmetkârlarından oluşan koro, merkezi bir rol oynar ve Apollon, Leto ve Artemis onuruna bir ilahi söylerdi. Kallimakhos (*Hymn to Delos*, 278 vd.) şunu belirtir: Yunanistan'daki her kent, tanrıların sevgilisi olduğuna inanılan mitolojik Hyperboreoi halkı adına refakatçi gençler ve Boreas'ın üç kızı tarafından uzun süre önce Delos'a getirilen ilk buğday desteleri anısına Apollon kültüne sunulmak üzere armağanlardan ve turfanda meyvelerden oluşan adaklarla birlikte, bir koroyu Delos'a gönderirdi. Delos'un gençleri –kızlar saçlarından kestikleri tutamları, oğlanlar ilk sakal tıraşlarında kestikleri tüylerini vererek– Boreas onuruna adak adarlardı. Demek ki, Delphinos baharda kutlanan bir gönül alma ayiniydi, kent gençliğinin normal büyü-

mesini sağlamak bakımından temeldi. Platon (*Phaidros*, 58a-c) ayinin, burada verilene uygun bir yorumunu verir; buna göre, *theoria*, yani her yıl Atina'dan Delos'a gönderilen delegasyon, Theseus'la birlikte Girit'e giden yedi genç erkek ve kadını koruduğu için Apollon'u onurlandırmayı amaçlıyordu.

Sparta'nın egemenliği altında bir kasaba olan Amikles'te dini takvimdeki en önemli yortu olan Hyakinthia için toplanan yabancı ziyaretçiler ve kölelerle birlikte bütün ahali, marşlar söyleyerek savaşçı bir ordu edasıyla ilerleyen genç erkek ve kızların tören yürüyüşünü izlerdi. Kahraman Hyakinthos onuruna bir cenaze ritüelini, bütün ülkeden gelen gençlerin katıldığı etkinlikler izlerdi. Çocuklar Apollon onuruna lir çalar ve *Paean*'lar* söyler, çok sayıda koroya bölünen *ephebe*'ler şarkı söyleyip dans eder, kızlar, bazen kamıştan örülen fantastik hayvan görünümündeki tören arabalarına binerdi.

Demek ki, Atina, Sparta ve diğer birçok kentte gençler büyük kent yortularında yer alır, tören alayında yürür, şarkı söyler ve tanrıların onuruna yapılan diğer törenlere katılırlardı. Yine de, sırf oğlanlar ve kızlar ergenlik çağının sonunda bir araya geldikleri için, erginlenmelerinin benzer olduğu sanılmamalıdır. Erginlenme oğlanlarda yetişkinliğin ve yurttaşlığın, kızlarda evliliğin yolunu açardı (sanki kızlar için erginlenmeden söz edilebilirmiş gibi). Eğitimin amacındaki bu farklılık, içeriğine, zamanlamasına ve süresine yansırdı.

Kızlar için geç çocukluktan evliliğe kadarki dönem, birkaç aşamaya ayrılabilir. Birinci aşama on yaş civarında –genç Atinalılar için *arcteia* (ayı ritüeli) yaşı– biterdi. Ardından *menarche* ve dolayısıyla ergenlik çağı gelirdi. İkonografide bu yaştaki kızlar, ergenliğe eşlik eden fiziksel dönüşümün simgesi olarak memelerinin tomurcuklanışıyla ve boylarıyla diğer kadınlardan ayırt edilirler.[16] İkonografi daha anlamlıdır; çünkü itici gücü gerçekçilik kaygısı değildi (evli kadınlar yaşla farklılaştırılmazlardı). Daha çok, bir kadının hayatındaki bir aşamanın kültürel olarak belirlenmiş bir ifadesiydi. Erken ergenlik on dört yaşında sona ererdi; bir kız bu yaşta evlenebilirdi. Yunanlılara göre bu yaşta, tam olarak olgunluğa erişmiş olurdu.

Atina'ya geri dönelim. Belli bir yaştaki bütün gençler (on altı ila on sekiz yaş arası genç erkekler) *ephebe*'lerden istenen çeşitli hizmetleri yerine getirirken, çok az sayıda genç kızın Athena ve Artemis'e hizmet sunması çarpıcıdır.[17] Seçkin birkaç kız demokratik bir biçimde seçilirdi (*arrephoroi* Meclis tarafından, "dişi ayılar" kabile tarafından); fakat bu seçilmişler bir elite mensuptu. Bütün metinler, çe-

* Eski Yunanistan'da, Apollon onuruna söylenen şükran şarkısı. – ç.n.

şitli hizmetleri yerine getirmek için seçilen *parthenoi*'nin aristokrat olarak doğduğuna dikkat çeker; seçilenlerin toplam sayısı düşüktü.

Kızlar için bütünleşme ritüelleri simgeseldi. Genç kadınların yetişkinliğe, yetişkin görevlere hazırlanmaları *gynaikeion*'da, Pierre Brulé'nin "kadın atölyesi" dediği yerde gerçekleşirdi. Bununla birlikte, kadınların erginliğe kabul ayini, dini boyutuyla bütün bir yaş grubunun temsilcisi gibi hareket eden sadece birkaç kızın katılımını gerektiriyordu. Görmüş olduğumuz gibi, genç kadınlar bazı büyük yortulara katılırlardı; fakat sadece kent dininin bütün nüfusun katılımını gerektirdiği durumlarda.

Sonuç olarak kentin, "genç insanlar"ına yönelik tutumu, dinsel alanda erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliğin sadece başka bir tezahürüydü. Tüm yurttaşlar siyasete ve dini faaliyetlere eşit bir şekilde katılıyormuş gibi görünse de, erkekler ve kadınlar farklı muamele görürlerdi. Kadınlar ve genç kızlar ayinlere katılırlardı, fakat erkeklerin denetimi ve gözetimi altında olurlardı. Paradoksal bir şekilde, soylu ailelerin (*gene*) ve aristokrat bir seçim tarzının kullanılması, demokratik Atina'nın kentin refahını yöneten ve çoğu tanrıça olan ilahların taleplerini, erkek yurttaşların "kadın *demos*"una yönelik kuşkusuyla uzlaştırmasına imkân verdi. Kızlara kentsel ritüele katılma imkânı sadece evlilik hayatı içinde kaybolmaları için verilirdi.

Karılar

Thesmophoria

"Âdet olduğu üzere . . . kentimizin muhafızı . . . koroların dostu Pallas'ı aramızda görünmeye davet ediyorum. . . . Sen, ey tiranların düşmanı! Ortaya çık. . . . Kadınlar *demos*'u seni çağırıyor." Aristophanes'in *Thesmophoria Bayramını Kutlayan Kadınlar*'ındaki koro, diğer iki tanrıyı, Demeter Thesmophoros (ayine adını veren) ile Kore'yi çağırmadan önce böyle diyor. "Kadınlar *demos*'u", mahkemelerde ya da Meclis'te toplanmaya ara veren erkeklerin terk ettiği siyasal alanı her yıl üç günlüğüne, ele geçirirdi. Kentin kadınları iki tanrıçanın normalde Meclis'in toplandığı tepe olan Pnyx yakınlarındaki tapınağında bir araya gelirlerdi. Aristophanes'in resmettiği üzere, kendilerine *demos* unvanını veren Atina kadınları, Athena'ya, toplumsal boyutuyla "kentimizin muhafızı" diye yakarır. Demek ki, kadınlar, adına konuştukları kenti "temsil ederler". Aleni düşmanları Euripides'e saldırmak için erkeklerin sözcüklerini

benimsemişlerdir. Duaları, üslupları ve hitap tarzları, Meclis toplantısının geleneksel biçimlerini taklit eder: "Kadınlar Konseyi, başkan Timochia, kâtip Lysilla, hatip Sostrata, şunu ilan eder: Zamanımızın en serbest olduğu, Thesmophona'nın ikinci gününün sabahı, öncelikle davranışının alçaklığı konusunda hepimizin hemfikir olduğu Euripides'e verilecek cezayı görüşmek amacıyla bir meclis toplanacaktır. Kim konuşmak ister?" Toplantının konusunun Euripides'in cezalandırılması olmasından ötürü, bunun bir parodi olduğu itirazında bulunulabilir. Fakat bu oyun, erkek kılığına bürünmüş kadınların konuşmak için kürsüye çıktıkları Aristophanes'in *Ekklesiazousai*'sinden farklıdır. Burada kadınlar meclisi, sürekli bir kurumdur. Çeşitli hatiplerin konuşmalarının yanı sıra kayıtlar da Thesmophoria'nın siyasal bir boyutu olduğunu doğrular.

Her *deme*'nin içinde, kadınlar, aralarından kimin Thesmophoria'da "iktidara sahip" olacağını (*arkhein eis ta thesmophoria*) kendileri belirlerdi. İsaios (8.19-20), seçilen kadınların "geleneğe göre saptanan" (*kata ta patria*) günlerde meclisi yöneteceklerini ve "göreneğin caiz saydığı" (*ta nomizomena*) her şeyi yapacaklarını anlatır. Geçici de olsa siyasal düzenin tersine çevrilmiş hali olan bu ritüel Atina'yla sınırlı değildi. Thesmophoria, Yunan dünyasında Demeter'e adanan bütün ritüellerin en önemlisiydi. Edebi kaynaklar Thesmophorion da denen Demeter Thesmophoros tapınaklarının, Aigina, Phlius, Paros ve Efes de dahil, birçok kentte var olduklarını gösterir. Arkeolojik kazılar Korinthos, Thasos (Taşoz), Knossos ve Kyrene'de de bu tapınakları ortaya çıkarmıştır. Yortunun kökeni eskiydi; Herodotos, Danaos'un kızları tarafından Mısır'dan Yunanistan'a getirildiğine inanır. Şimdiye kadar keşfedilen Thesmophorionların tarihi, Yunan kentlerinin daha yeni oldukları MÖ sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, kent ile kırın birleştiği yerde kenar mahalle tapınakları olarak inşa edildiklerini gösterir.[18] Bunlar, kadınların ve toprağın bereketinden ve kanuna saygı yoluyla siyasal birliği sağlamaktan sorumlu tanrıya adanmışlardı. Bizzat tanrıçanın adı, bu ikili anlamı yansıtıyordu: *Thesmoi* ve *thesmia* kelimelerinin, hem somut hem soyut bir anlamı vardı. İlk günün kutlayıcıları tarafından sunağa taşınan kurbanlık domuzlardan ve tohumlardan geriye kalanlara ya da kurumsal ve hukuksal söz dağarcığında, daha soyut bir şekilde "kanunlar"a gönderme yapabilirdi.[19]

Bu tapınaklardan her biriyle bağlantılı hikâyeler, bunların toplumsal işlevlerini vurguluyordu. Aigina'da kentin en güçlü erkeklerinin, Thesmophorion'a sığınmış bir asiyi öldürerek dine aykırı bir iş yaptıkları söylenirdi. Birkaç yıl sonra, Atinalılar Aigina halkını kendi kentlerinden kovduklarında, bütün ahali bu dinsel saygısızlığın

bedelini ödedi. Miltiades Paros'u kuşattığında, Thesmophorion'a saygısızca davranıp sırlarını keşfetmeye çalıştı; fakat eşikte paniğe kapıldı ve geri çekilmek zorunda kaldı (Herodotos 6.88, 6.134).

Demeter ve kızı Kore'yle bağlantılı Thesmophoria'da, güz ekimi kutlanırdı. Yortunun ilk gününde, bir önceki yıl tapınaktaki kutsal yarıklara atılan domuz yavrularının artıklarını toplamak üzere bazı kadınlar seçilirdi. Bu artıklar, Kore'yi kaçırmasının anısına Plutos'a sunulan bir adak sayılırdı. Bir sonraki yılın tohumlarıyla karıştırılır ve toprağın ertesi yıl bereketli olmasını sağlamak için tapınağın sunaklarında kutsanırdı. İkinci gün, Demeter'in kızını kaybettikten sonra tuttuğu yas kutsanırdı. Kadınlar, söğüt ağacından (*agnus castus*) yapılma minderler üzerinde oturup oruç tutarlardı. Üçüncü gün kurban kesilirdi. Delos'un kutsal arşivleri Thesmophoria kurbanlarını ve kurban yemeğini hazırlamak için gerekli malzemeyi sayar. Kadınlar geçici olarak siyasal alanı kontrol ettiklerine göre, mantıken, kurban ritüeline nezaret etmeleri de gerekiyordu. Fakat bu ritüelin önemli bir öğesi, kadınların yetki alanı dışında kalıyordu: Öldürücü darbeyi indirmelerine izin verilmezdi. Kayıtlar, öldürme işini fiilen gerçekleştiren ve derhal tapınaktan uzaklaştırılan bir *mageiros*'un varlığından söz eder. Yönetmelikler, kurbanı kesen kişinin ziyafete katılmayacağını belirtirdi. Yortunun bu üçüncü günü, "güzel çocuklar doğuran" Kalligeneia'ya adanır ve Kore'nin geri dönüşü ile bereket (toprağın ve kadının bereketi) vaadi kutlanırdı.

Kadınların nezaret ettiği bu bereket ve doğum kutlamasına, sadece yurttaşların meşru karıları kabul edilirdi. Gerçekten de, Thesmophoria'ya katılmak meşru evliliğin yasal kanıtı olarak kabul edilirdi. Aristophanes'in oyunundaki kadınların kendilerine uygun gördükleri *eugeneis* (iyi aile kızı) sıfatı, başka yerlerde onlara uygun görülen *eleutherai* sıfatı gibi, yurttaşların kızları ve karıları olarak onurlarını ifade ederdi. Kadınlar erkeklerin siyasal dilini benimsedikleri gibi, kendilerini kentle özdeşleştirirken eril onur ve değerleri de benimsediler. Öyle görünüyor ki, az sayıda aristokrat genç kızın kendi yaş gruplarının tamamını temsil ettiği diğer yortulardan farklı olarak, Atina'da ve diğer kentlerde, yurttaşlarla evli bütün kadınlar Thesmophoria'ya katılmak üzere Pnyx Tepesi'ndeki çadırlara giderdi.

Thesmophoria, kadınların doğurucu rolünü vurguluyordu. Bir kadın Thesmophoria'ya katılmak için kanunlara uygun olarak evlenmiş olmalıydı, çünkü çocuklarının meşruluğu, evliliğinin meşruluğuna bağlıydı. Kadınlar hem saflığı, hem bereketi simgeleyen iffet ağacının dallarından yapılma minderler üzerinde otururlardı. Katılımcılar, yortu süresince cinsel ilişkiden uzak dururlardı. İffet ile do-

ğurganlık, birbiriyle bağdaşmaz olmaları bir yana, fiilen birbirini tamamlıyordu. Sadece iffetli gelinler, yortunun üçüncü günü kadınların Tanrıça Kalligeneia'dan diledikleri güzel çocukları doğurmayı umabilirlerdi.

Thesmophoria'da kadınlar erkeklerden soyutlanmışlardı. Anneler olarak, ritüelin dayandığı mitte analık boyutu öne çıkan Demeter'e özel bir yolla ulaşırlardı. Yortu süresince kadınlar eşit kabul edilirlerdi, fakat bu eşitliğin sınırları vardı; çünkü müstakbel yurttaşların anneleri olarak görülüyorlardı. Bu yüzden yortu, bizzat kadınları değil, üremesi kadınların işi olan "erkekler kenti"ni onurlandırırdı. *Thesmophoria Bayramını Kutlayan Kadınlar*'daki koro, bir kadının kente yararlı bir erkek doğurduğu takdirde onurlandırılması gereği üzerinde durduğunda, bu, kadının tanınmasını oğlunun değerine bağlı hale getiren "toplumsal modele uygun"dur. "Kent kadınlardan, kadın olarak kendilerinden beklenen şeyden, babalarının adını kalıcılaştıracak çocuklar doğurmaktan başka bir şey yapmalarını istemez."[20] Bu yorum olabildiğince doğrudur. Fakat Thesmophoria, kadınların eşsiz katkısını da kabul ediyordu; Aiskhylos'un Apollon'a şu sözleri söyletmesine rağmen: "Anne, genelde onun çocuğu denen şeyi doğurmaz. . . . Sadece koynundaki bir tohumu emzirme oyunu oynar. . . . Gerçekte doğuran kişi, hamile bırakan erkektir. Anne, sadece genç bitkiyi korur" (*Eumenides*, 658-661). Ritüel işlev saygınlık kazandırır ve kadınların övgüsü, törende dillendirdikleri şarkıları ve duaları yansıtır. Alışılmış alay karşısında, dilin ciddiliği ve saygınlığı daha da belirginleşir.

Dokumacılık ve Siyaset

Kadınlar kurban ritüellerine ve meclislere nadiren katılırlardı. Geleneksel olarak iyi karı, bir dokumacı olarak resmedilirdi. Fakat dokumacılık aynı zamanda simgesel bir faaliyetti. Kadınlar, ritüel ve kent arasındaki ilişkiyi anlamanın bir başka yolu da, bunu incelemektir.

Sayısız vazo resmi, iyi karıyı yuvasında, hizmetçiler ve evin diğer kadınlarıyla birlikte dokuma tezgâhının başında çalışırken gösterirdi. *Ergatis*, hamarat kadınları övmek için sık sık kullanılan bir övgü sözüydü. *Ergon gunaikon*, yani kadınların işi, Homeros'ta Penelope figürünün örneklediği ve beşinci yüzyıl mezar yazıtlarının da doğruladığı gibi, öncelikle dokumacılık anlamına geliyordu.

Atina'da *ergastinai* olarak bilinen genç bakireler, Athena'ya bir *peplos* [tunik] dokumak üzere Akropolis'te toplanırdı. Fakat bu ritüel, dokumacılık ile din arasındaki tek bağlantı değildi. Dokuma-

cılığın simgesel anlamı, kadınların tezgâh başında fiilen yaptıkları işin çok ötesine geçiyordu. Bu faaliyetten sorumlu tanrıça olan Athena, diğer el becerilerinin de koruyucusuydu. Athena'nın himayesi altındaki Pandrosos, "kız kardeşleriyle birlikte erkeklere yünlü giysiler yapan ilk kadın"dı (*Photius*, Pandrosos'un altında). Mitolojide dokumacılık, tıpkı tarım gibi kültürü, yani uygar toplumun temelini simgeliyordu. Arkadia'ya adını veren ve bir anlamda ülkenin kurucusu olan Arkas, Pausanias tarafından, Arkadialılara buğday yetiştirmeyi, ekmek pişirmeyi gösteren ve kadınlara dokumayı öğreten kişi olarak betimlenir (*estheta huphainesthai*, Pausanias 8.4.1). Athena'nın *peplos*'unun düzenli olarak değiştirilmesi, tanrıça ile kenti arasındaki bir anlaşmanın yenilenmesi gibiydi; sanki Atina yurttaşları, adakları karşılığında bir devamlılık garantisi beklerlerdi. Kadınlar ritüelde önemli bir rol oynardı. *Peplos*'u dokuyanlar genç kızlar olmasına rağmen, işi rahibeler ve *teleiai gunaikes*, yani olgun kadınlar yönetirdi. Bu yüzden kentin koruyucu tanrıçasına sunulan adak, rahibelerin yönetimi ve Meclis'in gözetimi altındaki her yaştan kadının işiydi.

Bu emeklerin sonucu, Atina'nın birliğinin simgesi olan *peplos*'un kentin bir ucundan diğerine taşıdığı *peplophoria* denen bir tören alayıydı. Bu tören alayıyla ilgili bir tasvir, Panteon'daki frizde yer alıyordu: Erkekler ve kadınlar, gençler ve yaşlılar, ölümlüler ve tanrılar, izleyiciler ve yürüyüşçüler, hepsi kafilede yerini alırdı.

Panathenaia'nın *peplophoria*'sı, Yunanistan'da bu türden tek tören alayı değildi. Lakonialı Hyakinthia'da bir *chiton*, muhtemelen genç erkek ve kızların katıldığı bir tören alayıyla Apollon'a görkemli bir şekilde sunulurdu. Pausanias (3.16.2), "Her yıl Amikles'te kadınlar Apollon'a bir *chiton* dokurlardı ve *chiton*'u dokudukları odaya da *chiton* adını verirlerdi" diyor. Burada söz konusu olan tanrının "teknik" işlevi değildi; Hyakinthia'nın toplumsal işlevi ve sonuçta *chiton* dokumaya atfedilen siyasal önem ortadadır. Sparta'nın dinsel takviminde bu kadar merkezi bir yer işgal eden yortunun neden kentin dışında bir tapınakta kutlandığı açıklanmalıdır. Tapınağın yeri, Sparta'nın sekizinci yüzyılın ortalarında Amikles bölgesinin fethini tamamlamasının anısını yaşatmayı amaçlamış gibi görünüyor. Aristoteles, yortunun bu fethin kahramanı Timomakhos'un göğüs zırhının takdimine sahne olduğunu işaret ettiğini yazarak, bu yorumu güçlendirir.

Yortunun birinci günü, fetihten sonra bir Sparta soy kütüğüne işlenen ve kente adı verilmiş olan Amiklae'nin oğlu Hyakinthos için tutulan yasa adanırdı. Hyakinthos ve Apollon ikili kültü, bu yüzden, Amikles ahalisini Sparta İmparatorluğu'yla bütünleştirme gereğine ve-

rilen bir cevaptı. Yortunun son gününde, tüm kent halkı, özellikle de gençler faaliyetlere katılmaya davet edilirdi. Yortu Amikles'in Sparta'yla birliğini ilan ederdi ve Apollon için her yıl dokunan tunik, kent kadınlarının bu kutlamaya katkılarıydı. Dokumacılık, adeta erginleme ayinlerine eklenircesine belli bir zamana yayılırdı. Faaliyet istendiği kadar uzatılabilir ya da aynı anlama gelmek üzere, tekrar tekrar başlatılabilirdi (tıpkı Penelope'nin gündüz dokuduğunu gece sökmesi ve böylece zaman kazanması gibi: Talipler bekleyip yaşlanırken, evin sahibesi, kocası Odysseus'a geri dönmesi için zaman kazandırıyordu). Bu bakımdan dokumacılık, bir delikanlının peş peşe değişimler geçiren hayatına karşıt olarak, istikrarlı ve dayanıklı olan olgun kadının hayatının bir eğretilemesi olarak görülebilir. Dokuma, sürenin ve tutarlılığın bir ifadesidir. Kent birbirine dokuma bir kumaşın iplikleri kadar sıkıca bağlanmış çeşitli bileşenleriyle Apollon'un koruyuculuğu altında varlığını sürdürmeyi umut ederdi.

Olympia yakınlarındaki Elis'te bir dokuma projesi, siyasal birliği sürdürmede kadınlara daha dolaysız bir rol verdi. Pisa ile Elis arasındaki bir çatışma iki kentin varlığını tehdit ettiğinde, kadınlar çabucak hakem oldular. Seçilen saygıdeğer, yaşlı ve bilge on altı evli kadın, Elis bölgesinin on altı kentini temsil ediyordu. Ülke siyasal bakımdan yeniden yapılandırılıp sekiz kabileye bölündükten sonra bile grup çalışmaya devam etti. Bu grup, Olympia'da Hera yortusunu düzenlemekten sorumluydu. Seçilen kadınlar genç kız koroları ve atletizm yarışmaları düzenler ve her dört yılda bir Hera'ya bir *peplos* örme işini örgütlerdi. Korolar ve yarışmalar, genç kadınların evliliğe hazırlandıkları erginleme ayinleri arasındaydı. Diğer yandan, *peplos*'un dokunması, evliliğin ve çocuk doğurmanın koruyucusu olan Tanrıça Hera'yı onurlandırırdı. *Peplos* sadece minnet için değil, gönül almak için de sunulurdu.

Dionysosçu Kadınlar

Yunan mitolojisinde Dionysos'un çılgın izleyicileri, Bakkhalar, normal kent ve aile düzeninin tersini simgelerdi. Bunlar, dine saygısızlık feveranı içinde evlilik görevlerini unutarak, kendi çocuklarını vahşi bir keyifle parça parça eden kadınlardı. Bu hikâyeler, değişmez bir biçimde, Dionysos kültünü reddetmekle başlar; Dionysosçular, Yunancada *mania* olarak bilinen tanrısal çılgınlığın etkisi altında sefahat ritüellerine dalmışlardı. Minyailer efsanesi, Boiotia kenti Orkhomenos'ta açıkça anlatılır. Minyai'nin kızları Leucippe, Aristippe ve Alkithoe, *teletai* denen erginleme ayinlerinden geçmek üzere kentin diğer kadınlarıyla birlikte dağlara gitmeyi reddederler. An-

toninus Liberalis'e göre "saçma bir şekilde hamarat" olan Minyailer dokuma tezgâhlarının başında kalırlar; Dionysos da misilleme olarak tezgâhları parçalar. Hikâyenin bir versiyonunda sarmaşık dalları ve yılanlar tezgâhların dikmelerini sarar ve bunları kullanılmaz hale getirir. Başka bir versiyonda tezgâhlar nektar ve balla dolar. Alışılmış işlerinden kopan ve çıldıran üç kadın, bir çocuğu parça parça edip dağa çıkarlar. Bu cinayete öfkelenen diğer kadınlar, gece kuşlarına dönüşünceye kadar onların peşinden giderler.

Minyailer, iki "aşırılık"la diğer kadınlardan ayrılırlardı: Tezgâhlarına aşırı bağlılıkları Dionysos'u reddetmelerine neden olur; Bakkhalara dönüştükten sonra ise çılgınlıkları sınır tanımaz ve cinayet de dahil olmak üzere her türlü aşırılığı yaparlar. Yunan kadınını tanımlayan iki faaliyetin –dokumacılık ve annelik– gereklerini yerine getirmezler. Burada bu iki faaliyet, birbirini simgeler: Tezgâhın parçalanması, çocuğun parça parça edilmesinden önce gelir. Klasik dönemde birçok Yunan kenti, vahşi hayvan avının (Yunanca; *agrios*, vahşi) bir biçimini muhafaza eden bir yortu olan Agrionia'yı kutlardı. MS birinci yüzyılda Plutarkhos tarafından varlığı doğrulanan Orkhomenos'taki bir ritüel, Minyailerin körleşmesinin sonuçlarını hatırlatıyordu. İki yılda bir kutlanan bir yortuda, Dionysos rahibi Minyaileri temsil eden kadınları kovalamaya başlardı ve "yakaladıklarını öldürmesine izin verilirdi".

Thebai'nin kurucusu Kadmos'un kızları Agaue, İno ve Autonoe, başlangıçta Dionysos'u tanımayı reddettiler, fakat daha sonra Bakkhalardan oluşan bir koroyu dağlara götürdüler. Euripides'in *Bakkhalar*'ına girişte Dionysos şunları söyler (William Arrowsmith'in İngilizce çevirisinden): "Onlara cinnet acısı verdim; evden, avare avare dolaştıkları dağlara kadar peşlerini bırakmadım, onları çıldırttım ve sefahat elbiselerimi giymeye mecbur ettim. Thebai'deki her kadını evden sürdüm, delirttim. Orada, zenginler gibi yoksullar da, hatta Kadmos'un kızları bile, akçamlar altında çıplak kayalara tünemişler."* Minyailer mitinde olduğu gibi, kadının ev içi işi, vahşi doğadaki avın karşıtıdır: "Daha muhteşem bir iş için, çıplak ellerimle vahşi hayvanları avlamak için" der Agaue, "mekiğimi tezgâhımda bıraktım!" Agaue'nin avı, cinnet geçirip parça parça ettiği kendi oğludur. Ne var ki, Minyailer mitinin tersine, buradaki çocuk, annesi gibi Dionysos'u tanımayı reddeden bir kraldır. Euripides'in oyununda Bakkhalar, aslında, Agaue'nin oğlu Pentheus'un cezalandırılmasının aracıdırlar. Kadınlar, tanrının bir tezahürü olarak iş görürler. Dionysosçu çılgınlıklarına, iki cinsiyetin faaliyetlerinde ve görün-

* Krş. Euripides, *Bakkhalar*, çev.: Güngör Dilmen, Mitos Boyut, 2001, s. 30 – ç.n.

tüsünde bir tersine dönüş eşlik eder. Pentheus başlangıçta, Dionysos'un dişil görüntüsüyle alay eder; tanrı tarafından kör edilmesinin ardından da, dağlarda annesini şaşırtmak için bir Bakkha kılığına girmeyi kabul eder. Bakkhalar, erkekleri yenmek için Dionysosçu saplantılarının simgelerini silah olarak kullanırlar: Yiğitliklerini anlatmaya gelen öküz çobanı "onların –bu kadınların– erkekleri dehşete düşürmek için *thyrsos*'larını* havaya kaldırmaları yeter" der. Pentheus, kısmen kendi erkek statüsünü savunmak için Bakkhalara karşı savaşır: "Kadınların bize bu şekilde davranmalarına izin vermek çok fazla oluyor!"

Her iki mitte de kadınlar, erkek ve dişi özelliklerin birbirinin yerine geçebilirliğini, geçirgenliklerini, vahşinin kültürlünün, dişilin de erilin sahasına girebildiğini sınamanın aracıdır. Dionysosçu çılgınlık nihai bir durum değil, bir katalizördür.

Thebai yolculuğunda Dionysos'a eşlik eden ve Euripides'in tragedisindeki koroyu oluşturan Lydialı kadınların davranışı, Thebaili Bakkhaların davranışlarından belirgin bir şekilde farklıdır. Thebaili Bakkhalar "öldürücü çılgınlık ve dengesiz öfke" sergilerler; oysa Lydialı kadınlar asla saçmalamaz ya da çılgınlığa kapılmazlar. Jean-Pierre Vernant, etimolojik olarak çılgınlıkla ilişkilendirilen ve sık sık Bakkhalarla eşanlamlı olarak kullanılan "Mainadlar" teriminin, bu özel Dionysosçu kadınlar için hiçbir zaman kullanılmadığını belirtir.[21] Farklılık, delirip evlerinden uzaklaşan Minyailer ile cinayetlerinden sonra onları kabul etmeyi reddeden kadınlar arasındaki farklılıkla özdeştir. Bununla birlikte, Thebaili Bakkhaların, yollarına bir şey çıkmadığı sürece barışçı olduklarına dikkat edin; sadece erkekler tarafından tehdit edildiklerinde ya da gizli sığınaklarında gafil avlandıklarında vahşileşirler. Benzer şekilde Dionysos, aynı anda "hem tanrıların en korkuncu, hem en naziği"dir; Dionysos'un açığa vurduğu iki durum, adeta, tek bir deneyimin ardışık aşamaları gibiydi: Öldürücü cinnet ve coşkun saflık. Bu ikirciklilik, biri Sikyon'da, diğeri Korinthos'ta iki tanrı figüründe tespit edilir: Çılgın Bakkhos ve kurtarıcı Lysios. Marcel Detienne bu karşıtlıkta, "Dionysos'un delilikle boğuşulurken bile, sırf bir çılgının şiddetindeki kirliliğin ilk bilgisi telafi edici arınmayı gerektirdiği için arınma olabilen *mania*'nın analitik bir sahnelenişindeki ikili gücü" görür.[22]

Oribasia ya da dağların arasında yarış ve *diasparagmos* ya da yakalanan avın kurban diye parçalanması, Dionysos'un yabanıl yüzünü yansıtır. Fakat bu, tanrının yüzlerinden sadece biridir. Tanrıyı görmeyi reddedenler için hayat trajik bir biçimde son bulurken,

* Dionysos'un simgesi, çam kozalağı başlı değnek. – ç.n.

kabul edenler neşe ve huzura kavuşurlar. Tanrının mesajı ilk önce kadınlara verilir; fakat hem erkeklere hem kadınlara yöneliktir.

Atina'da Dionysos'u kentin göbeğine yerleşmiş görürüz. Kraliçe (*arkhon*-kralın eşi) ve büyük bahar ayini Anthesteria'da görev yapan *gerairai* (on dört kadın) Bakkha değildir. Bu saygıdeğer kadınlar, yeni yılı müjdelemekten sorumludurlar ve geçen sonbaharın üzümlerinden yapılan şarapla dolu damacanaların açılmasını yönetirler. Düğün alayının çifti getirdiği eski kraliyet ikametgâhı Boukoleion'da gerçekleştirilen, kraliçenin Dionysos'la evlenme ayini, bereket ve refah umudunu simgeler. "Kent adına gizli kurbanları kutlamak" için seçilen kadın, kusursuz biri, dolayısıyla evlilik sırasında bakire olan bir kadın olmalıydı. Bu koşul, Demosthenes'in kendisini Dionysos'un on dört hizmetkârına yemin ettirecek konuma getiren bir rolü uygunsuz bir biçimde kabul eden yabancı bir fahişeye karşı bir hiciv olan *Against Neaira*'daki kızgınlığını açıklar. Demeter'in sırları gibi, Dionysos Limnaeus'un (bataklığın Dionysos'u) sırları da erkeklerden gizlenirdi. Kraliçe ve refakatçileri, ritüellerini gözlerden uzak icra ederlerdi; oysa şarap damacanalarının açılması ve bunun sonucu olan içme devresi, *arkhon*-kralın yönettiği açık bir tören şeklinde gerçekleşirdi.

Anthesteria'da görevli kadınlar üst sınıftan kadınlardı (Demosthenes'e göre, bunlar eski bir kraliyet geleneğinin mirasçılarıydılar); sayıları sınırlıydı; önemli bir toplumsal işlev görürlerdi. Bunlar, daha önce tartışılan başka bir kadın grubunu andırırlar: Elis'te Hera'ya *peplos* dokuyan kadın grubunu. Kuşkusuz Elis'teki kadınlar farklı bir şekilde seçilirdi ve bir kraliçeleri yoktu. Fakat görevleri, Dionysos onuruna bir koronun –Elis bölgesindeki kültün kurucusu olduğu varsayılan, Dionysos'un âşığının adıyla anılan Physcoa korosu– örgütlenmesini de kapsıyordu. Bu koro, kuşkusuz, Elislilerin büyük Dionysosçu yortusu Thyia'ya katılırdı. Plutarkhos, koronun şarkısının başlangıç ve bitiş duasını kaydetmiştir: "Soylu boğa, Efendi Dionysos, Elislilerin el değmemiş tapınağına gel, dört ayağı üzerinde sıçrayan Kharitlerle birlikte gel." Buradaki ton, *Bakkhalar*'ın başlangıcındaki Lydia korusunun tonuna benzer: Şarkıcılar, "boğa boynuzlu tanrı"nın doğumunu anımsattıktan sonra, geyik postu yarışının ardından dağda dans eden *Mainad*'ların vecit halini canlandırırlar.

Bu arada, kentten 8 fersah uzakta, Thyia denen bir yerde (sıçramak anlamına gelen *thuein*'le karşılaştırın) yurttaşlar ve misafirler, rahipler içine şarap saklanan fıçıları açtıklarında dökülen şarabı seyrederler. Marcel Detienne, iki ritüeli ayırt eden karşıtlıklara dikkat çeker: "Görevliler birinde kadındır, diğerinde erkek; birinde kent,

diğerinde çevre; birinde tapınak, diğerinde ev; birinde yurttaşlar ve misafirler, diğerinde yurttaşlar."[23]

Delphoi'de de, Thyadlara (Apollon Tapınağı'nın alınlığında Dionysos'a eşlik ederken gösterilen kadınlar) adını veren bir Thyas'ın izlerine rastlarız. Tarihsel çağda Thyadlar adı, Bakkhalarla eşanlamlı hale geldi; bu adla anılan kadınlar, Dionysos kültüyle bağlantılı sefahat ayinleri gerçekleştirirdi. Fakat Pausanias (10.4.3), "her yıl Delphoili kadınlarla birlikte Dionysos için *orgia* icra ettikleri Parnassos'a giden Attika kadınları"ndan da söz eder. "Bu Thyadların, Atina'dan itibaren yolda dans etmeleri âdetti." Benzer şekilde, Plutarkhos da bir anekdot aktarır (*De mulierum virtubitus*, 13.249c); buna göre Atinalı Thyadlar geceleyin Delphoi yolunda şaşırıp düşman topraklarında dolaşırlar. Yorgun ve hâlâ durumun farkında olmadan, yanlışlıkla Amphissos'taki pazar yerine girerler ve rasgele uzandıkları yerde uykuya dalarlar. Thyadlara kötü davranılacağından korkan kentin kadınları hızla pazaryerine gelir, sessizce uyuyan kadınların etrafını sarar, onlara ellerinden geldiği kadar özen gösterir ve yiyecek verirler. Sonunda kocalarını, ziyaretçilere sınırın yolunu göstermeleri için kendilerine izin vermeye ikna ederler; kentin kadınları, güvenlik için bir eskort oluştururlar. Plutarkhos'a göre bu olay, MÖ 355'te, Kutsal Savaşlardan biri sırasında gerçekleşmiştir.

Kadınları tezgâhlarının başından kaldırıp dağlara gitmek için ayartan tanrı, yolculuğunun sonunda, kentin tarihsel sürekliliğinin ve kimliğinin cisimleşmesi olan Atina'nın *arkhon*-kralının eşiyle birleşen tanrının aynısıydı. Kusursuz saygınlık örneği Elisli kadınlar korosunun bir boğa biçiminde canlandırdığı tanrıyla aynıydı. Atinalı kadınların dağlara saplanan *thyrsos*'u tanrının iki tezahürü arasındaki bağlantıydı, temeldeki birliğinin göstergesiydi. Amphissos kadınlarının aktif suç ortaklığı, onun iki yüzünün birliğini temsil eder.

Dionysos'un tezahürleri, epifanileri burada ele alınamayacak kadar çoktur. Ben, iki kentte, tanrının şarap damacanalarının açılışı ve mayalı sıvının fışkırmasıyla çakışan zuhurunu incelemeyi tercih ettim. Dionysos, elbette, bazen delilik ve ölüm getiren (olgunlaşmamış şaraptan zehirlenen Kentaur'un ya da şarabı sulandırma sanatında deneyimsiz olan ve çoban arkadaşlarını gereğinden fazla içmeye ikna eden İkarios'un hikâyesinde olduğu gibi), fakat kurallara uyanlara uygar hayatın yararlarını da getiren şarabın faydalarını erkeklere öğreten bir tanrıydı da. Bu bakımdan Dionysos'un dengi Demeter'di, şarabın dengi ise buğdaydı. *Bakkhalar*'da Tiresias şöyle der: "Erkekler için iki temel ilke vardır: Birincisi, Demeter ya da bilin-

diği adıyla Toprak. O beslenmenin kaynağıdır, ölümlüler için sağlam gıdanın gücüdür. Sonra, güç olarak Demeter'in eşiti, erkekleri davet edip onlara sıvı besini, üzümden yapılan içkiyi tanıtan Semele'nin oğlu gelir. Zavallı insanlar, şarabı tıka basa içtiklerinde ıstıraplarını dindirirler; şarap onları uyutur, günlük kaygılarını unutturur ve acılarını dindirmenin başka bir yolu yoktur. Kendisi bir tanrı olan şarap, diğer tanrıların şerefine içilir ve erkek iyi talihini ona borçludur."

Kadınlar üreme sürecindeki rollerinden ötürü, Demeter ile kent arasında aracı haline geldiler. Şarap, kurbanda ve savaşta akıtılan kan gibi erildi; yine de kadınlar bu konuda da aracı bir rol oynadılar. Kadınlar evlendikten sonra bile her zaman harekete geçirilebilen "doğal vahşilik"lerinden bir şeyleri alenen koruyorlardı. Şarap da "vahşi"ydi ve ancak tanrının gücünü kabul eden bir ritüelle yararlı hale getirilebilirdi. Muhtemelen bu gizli yakınlıktan ötürüdür ki, "mülayim köle durumunda"ki uysal kadınlar, Dionysos'u Frigya'daki "dağ sefahat"inden alıp "Yunanistan'da koroların dans ettikleri yerlere" getirmekle görevlendirildiler (II. 86-87).

Oikos'ta

Şimdi dikkatimizi *oikos*'a, yani aileye odaklanan törenlere çevirelim. Klasik Yunanistan'da, kamusal alandan açıkça farklılaşmış bir özel alan yoktu. Görmüş olduğumuz gibi kent, gençlerin, özellikle de genç kızların erginlenmesiyle ilgilenirdi. Evlilik ritüeli genç kadının yetişkinliğe ve sosyal hayata kabulünü tamamlardı. Evlilik statüde bir değişikliğin, *parthenos*'luktan (kız) *gyne*'liğe (evli kadın) geçişin işaretiydi. Gelin, babasının ailesinden ayrılıp kocasıyla birlikte oturmaya başladığı için, *oikos*'ta da bir değişikliğin işaretiydi. İçinde büyüdüğü aileden ve dostlardan ayrılıp yabancı bir erkekle birlikte yabancı bir ailede yaşamaya giderdi. Bu yeni hayatla bağlantılı değişiklik, genellikle cinsel ilişkinin haz değil şiddet getirebileceğine dair endişeyle birleşirdi. Bu ikircikliğin göstergeleri çeşitli mitlerde ve tasvirlerde görülebilir. Medeia'nın ağıtı trajediyle bezelidir: "Yeni kuralların, yeni ocakların ortasına fırlatılıp atıldı; yanı başında uyuyanı huzura kavuşturmak için hangi kerametе, hangi iksire sahip olmalı – aile ocağı bunu ona öğretmemişti. Ve saçını süpürge edip bulmalı yolunu beyinin kendisinden hoşnut olmasının, boyunduruğunu çok sıkmamasının ki, nefes almak mükâfat sayılsın. Yoksa ölümde bulacaktır huzuru." (Euripides, *Medeia*, Gilbert Murray'in İngilizce çevirisinden, ll. 238-243).

Evlilik bir tek dinsel törenden değil, bir ayinler toplamından oluşurdu. Bu evlilik ritüelleri hem özel bir kutlamaydı, hem de aile ile topluluk arasındaki bağları pekiştirmek için bir vesile. Aynı zamanda tanrıları yatıştırmak ve çiftin gelecekteki refahını güvence altına almak için bir hizmetti. Son olarak, bir kadının hayatındaki en önemli geçişin işaretiydi. Evlilik ritüellerinin en önemlisi gelinin aile değiştirmesi etrafında dönerdi. *Gamos*, yani evlilik iki aşamadan oluşurdu: Gelinin kızlığa veda etmesi ve yeni bir aileyle bütünleşmesi.

Evlilik yaklaştıkça, genç kız, erginlenmenin gerçekleştiği Artemis'in "vahşi" dünyasını terk etmeye hazırlanırdı. Ne var ki, Artemis geçişlerin tanrıçasıydı, ayrıca evlilik tanrılarından biriydi ve bu nedenle hem oğlanlar, hem de genç kızlar statü değişikliğinin arifesinde ona bir tutam saç sunarlardı. Plutarkhos'un anlattığına göre, Sparta'da gelinler, kocalarının karşısına çıkmadan önce başlarını tıraş ederlerdi. Bu saç adağı aynı anda hem yatıştırıcı bir ayin, ergenliğe bir vedaydı, hem de bakireliğin bir kefaretiydi. Kızlar sadece saçlarını değil, ebediyen terk etmek üzere oldukları oyuncaklarını ve çocukluğun diğer simgelerini de verirlerdi. Lakonialı Tanrıça Artemis Limnatis'in onuruna anonim bir epigram bu simgesel adağı anıştırır: "Ey Limnaia'nın tanrıçası! Gelin gidecek Timareta, zilli teflerini, sevdiği bir topu, saçlarını tutan bir tokayı ve bebeklerini sana adıyor. Bir bakirenin yapması gerektiği gibi, bunları, küçük bakirelerin giysileriyle birlikte bakire tanrıçaya adamıştır. Ey Leto'nun kızı, bunun karşılığında, Timaretos'un kızına yardım elini uzat ve bu dindar kıza dindarca göz kulak ol" (*Anthology*, 6.280). Genç kadınlar, evlilikten önce kemerlerini kutsamak için Athena Apaturia'ya adanmış *Sphairian* bir tapınağa giderlerdi. Şu ya da bu biçimde saç adamak, bütün Yunanistan'da görülür. Delos'ta adak sunma, Artemis'in tapınağı Artemision'da, mite göre Apollon ve Artemis'in doğumunun onuruna ilk adaklarını vermek üzere anayurtlarından ayrılan, Boreas'ın kızları, Hyperborean Bakireleri'nin mezarında gerçekleşirdi. "Evlilik şarkısından ürken Delos'un kızları, çocukluk saçlarını" Boreas'ın kızlarına adak olarak sunarlardı. Diğer yerlerdeki yerel ritüellerde, aynı Artemisçi bağlama ve ölüm nedeniyle çocukluk dönemleri kısa süren kadın kahramanların araya girişlerine rastlarız. Görünüşe göre, bu iki simge birbirini güçlendiriyordu. Kızlar, simgesel olarak hayatlarını sunarak kendilerinden bir parçayı verirlerdi; fakat aynı zamanda bu simgesel ölüm, onları yeni hayatlarında evli kadınlar olarak "tekrar doğmak"tan da kurtarırdı.

Troizen'de adak, kusursuz delikanlı kahraman Hippolytos'a adanırdı. Hippolytos'un hikâyesi, tanrının ve insanın yasasına boyun eğiş olarak evliliği reddetmekten başka bir şeyi açıklamazdı ve gelin ola-

cakların ona gösterdikleri saygı, bu yasayı kabul etmenin bir yoluydu. Bir kadının evlenmeyi reddetmesi birçok mitin özelliğidir. Hippolytos'un dişi eşdeğeri Atalante, Arkadialı genç bir avcıydı; Artemis'in alanına giren bir konu. Atalante, bir ayı tarafından emzirildikten sonra, koşmayı sevdiği dağlarda yaşadı. Bir gün kara avcı Melanion bir hile sayesinde yarışta onu yenene kadar evlenmeyi reddetti. Melanion koşarken, başka bir evlilik tanrıçasının, Aphrodite'nin elmalarını düşürdü.

Başka bir Arkadia mitinde, Kral Proitos'un kızları evlenmeyi reddederler. Hera tarafından çıldırtılan kızlar, dağlara kaçarlar. Proitos müdahale etmesi için Artemis'e yalvarır ve tanrıça, kızları tekrar akıl sağlığına kavuşturur; ondan sonra evlenirler. Bir kurban ve kadınlar korosu, onların iki evlilik tanrıçasıyla, Artemis ve Hera'yla barışmalarını kutlardı. Proitos'un kızları mitinde Artemis ile Hera'nın yan yanalığı, her birinin özgül işlevini aydınlatır. Artemis müstakbel geline evliliğin eşiğine kadar eşlik eder; orada gelini Hera karşılar. Artemis, hassas geçiş dönemini yönetir; Hera ise, Zeus Teleius'la birlikte Teleia'nın ve yasal evliliğin tanrısıdır. Başka bir geleneğe göre, Proitos'un kızları hikâyesinde Dionysos'un da bir rolü vardı ve çılgınlıkları bölgenin bütün kadınlarına yayılan kızları arındırması için falcı Meampus çağrıldı. Önemli olan şudur: Evliliği reddetmek kişisel bir mesele değildi; bütün kenti, tüm insani düzeni tehlikeye sokardı – birçok mitin, krizi bireysel reddiye biçiminde dramatize etmesi bu yüzdendir. Evlilik, merkezi bir sosyal kurumdu. Hesiodosçu gelenekte, insanı tanrı ile canavarın arasına yerleştiren şey, kurban ve tarımla birlikte evlilikti. Erkek, Pandora hakkında, tanrıların onun için tasarladığı bu "sevimli lanet" hakkında ne düşünürse düşünsün, Zeus'un iradesinden ya da "lanetlenmiş kadın ırkı"nda cisimleşen zorunluluktan kurtulamaz.

Müstakbel gelin, ergenliğinin son günlerini babasının evinde geçirirdi; orada diğer kadınlar düğüne hazırlanmasına yardım ederdi. Arınma ve bereket sağladığı düşünülen düğün öncesi banyo, çeşitli yerel değişkeleri olan önemli bir ritüeldi. Bazı yerlerde su, klasik Atina'daki Kallirhoe gibi kutsal bir çeşmeden ya da ırmaktan, *loutrophoros* olarak bilinen özel bir testiyle getirilirdi.[24] Bazı durumlarda gelin dışında başka bir genç kadın tarafından, bazı durumlarda bizzat gelin tarafından taşınırdı. Bazı vazo tasvirleri, bir *gynaikeion*'u gösteren iç mekân sahnelerini betimler; bu sahnelerde, her biri ritüel düğün vazolarından birini taşıyan bir dizi kadın görürüz.

Gamos ya da düğün günü, gelin *gynaikeion*'da banyo yapmak ve giyinmekle işe başlardı. Gün boyu tepeden tırnağa örtünürdü. Kocası, bakireliği simgeleyen duvağı ancak günün sonunda kaldırırdı.

Ailenin diğer kadınlarıyla birlikte *nympheuteria*'yı oluşturan gelinin annesi, düğün hazırlıklarını yönetir ve gelinin ziyafet salonuna gitmesine eşlik ederdi. Baba eviyle son bağı temsil eden *nympheuteria*, gün boyu geline eşlik eder ve sonunda kocanın evinin kapısına kadar götürürdü. Evlilik tanrılarına bir adaktan sonra, misafirler, kadınlar ve erkekler ayrı masalarda olmak üzere düğün yemeğine otururlardı. Bazen listeye başkaları eklense de, Artemis, Hera Teleia, Zeus Teleius, Aphrodite ve Peitho, her zaman onurlandırılan tanrılar arasında yer alırlardı.

Gelin, toplanan misafirlerin önünde, teselli edici kadınların arasından ayrılıp kocasının tarafına geçerdi. Onu korumak ve bir *parthenos* olarak fark edilmesini sağlamak için sadece duvağı kalırdı. Sonra yetişkin hayatıyla yüzleşme ve *amphithales*, yani her iki ebeveyni de hayatta olan, refahı ve iyi şansı simgeleyen bir çocuk tarafından misafirlere dağıtılan ekmeğin simgelediği "uygar" dünyaya girme anı gelirdi. Bu çocuk ekmeği dağıtırken, uygarlaşma ile evlilik arasındaki yakın bağlantıyı gösteren, "Kötüden kaçtım, iyiyi buldum" sözcüklerini yinelerdi. Ehlileştirilmemiş doğanın tehdit edici yakınlığını simgelemek için dikenli ve yemişli bir taç takardı. Diğer simgesel nesneler, bu uygar hayatı kalıcılaştırmada yeni gelinin özel rolünü hatırlatırdı: Ekmek kızartmak için bir ızgara, bir çocuğun taşıdığı elek, gelin odasının önüne asılı bir havan tokmağı. Tahıl ve tahıl işleme araçları, tarım, bereket ve sosyal hayat arasındaki bağlantıyı temsil eden Tanrıça Demeter'in simgeleriydi.

Gelinin babasının evinden ayrılması için artık her şey hazırdı. Genç kadın, kocasının ve onun erkek refakatçilerinin eşliğinde, bazen yaya olarak fakat çoğunlukla arabayla yeni evinin yolunu tutardı. Meşale taşıyan genç erkeklerden, hediye götüren ve flüt çalan kişilerden oluşan bir düğün alayı oluşturulurdu. Genç sesler düğün şarkısını söylerdi. Bu son geçişti ve gelin, daha dün arkadaşları olan ve artık geçmişte kalan kişilerin müzikli eşliğinde uğurlanırdı. Bunlar gelinin onuruna ve yakında gerçekleşecek dönüşümü için şarkı söylerlerdi; Claude Calame'nin ifadesiyle, gelin bu geçiş sırasında "Artemis'in yuları"nı çıkarıp "Eros'un yeni boyunduruğu"nu takardı.

Gelinin ailesinden kopup evli bir kadın olarak cinsel yaşama başlamasının örtük şiddetini ima eden nice mit arasında, Atina geleneğinde belki de en ünlü olanı Kore'nin kaçırılmasıdır. Hades, seçtiği gelinini arkadaşlarıyla oynarken alıp arabasıyla yeraltına kaçırır. Bekâr Kore ölür, fakat annesi Demeter'le birlikte, buğday ve hasat tanrıçası ve Hades'in karısı olarak yeniden doğar. Gelin arabası, Hades'in muhteşem aracının soluk bir versiyonudur. Birçok vazo resmi, gelini bir aileden diğerine taşınırken tasvir eder. Resimlerin birinde Ko-

re bir arabaya binmiştir ve kocası hem onu hem de dizginleri sıkıca tutmaktadır. Başka birinde yürür ve bileğinden tutulup çekilir; arkada yürüyen başka bir kadın, duvağın kıvrımlarını düzeltiyor gibidir.

Kocası tarafından arabadan indirilen genç gelini, kocanın annesi ve babası karşılar. Gelinin yeni ailesiyle bütünleşmesine çeşitli ritüeller eşlik eder. İlk önce kuru hurma, ceviz ve incirden oluşan *tragemata*'yı alması için ocağa, yani evin merkezine götürülür. Yeni bir köle alınırken de gerçekleştirilen bu ritüel, gelinin eski yuvasından nihai kopuşunun işaretiydi. Artık yeni yuvasına sıkıca bağlanan gelin, bu yuvayı asla terk etmeyecektir. Aphrodite'nin ve yardımcısı Peitho'nun –İkna– korumasına geçme zamanı gelmiştir. Aphrodite, hiç kimsenin, tanrıların bile karşı duramadığı tanrıçadır; silahları, zariflik ve baştan çıkarmadır. Evliliğe uyum getirecektir; uyum hazza dayanır ve uyum olmadan güzel çocuklar olamaz. *Thalamos*'un (gelin odası) dışında, bekâr kızlardan oluşan bir koro, yine, gelini yatıştırmak ve çifti teşvik etmek için düğün şarkısını söyler; tanrılardan çifti kutsamaları istenir: "Mutlu ol genç gelin. Mutlu ol soylu bir kayınbabanın damadı. Bebeklerin dadısı Leto size güzel çocuklar versin. Cypris, karşılıklı sevgide sizi eşit kılsın; Kronos'un oğlu Zeus size soylu ellerden soylu ellere geçen ebedi refah getirsin" (Theokritos, *Helen's Epithâlâmion*, II. 49-53).

Erkek Bakış Açısından Evlilik

Şimdiye kadar evliliği salt kadının bakış açısından ele aldık. Düğün, erkeğin hayatında da önemli bir kilometre taşıydı. Hippolytos mitinde evlenmek yeni bir statüyü kabul etmek anlamına gelirdi; evliliği reddetmek genç erkeğin hayatını tehlikeye sokardı. Kızlar için, ergenliğe veda ritüelleri evlilik hazırlıklarıyla iç içe geçerdi. Oğlanlar için *ephebe* statüsünü, dolayısıyla da yurttaşlığı elde etmekle bağlantılıydı; iki kurum arasındaki klasik paralelliğin nedeni budur: "Evlilik genç kızlar için ne ise, oğlanlar için de savaş odur." Atina'da ve diğer birçok İonya kentinde kutlanan Apaturia'da, *koureotis* (üçüncü gün) genç erkeklerin *phratry*'lere kaydedilmelerine ayrılırdı. Buna *koureion* denen bir kurban ve Artemis'e saç adağı eşlik ederdi. Aynı gün başka bir kurban ayini, olan *gamelia* yapılırdı ve bu, bir kadının varlığının sosyal yönünün tanındığı tek olaydı. Adakları yeni evlenen erkekler temin ederdi ve ritüeli bir ziyafet izlerdi; ziyafette yeni gelin, kocasının *phratry*'sine takdim edilirdi.[25]

Erkekler ile kadınlar arasındaki diğer önemli bir farklılık da evlenme yaşıydı. Erkekler genelde yetişkin hayata başladıktan sonra evlenirlerdi; bu yüzden erkekler için evliliğin anlamı, kadınlar için

ifade ettiği anlamdan çok farklıydı. Pierre Brulé, evli kadın ile kocası arasında on beş ila yirmi yaş farkın uygun sayıldığını göstermiştir. Bu konuda Aristoteles, Hesiodos'un beş yüzyıl kadar önce dile getirdiği görüşü kabul ediyordu.[26]

Çocuk Doğurma

Genç gelin görkemli bir törenle yeni yuvasının anahtarlarını aldıktan ve "Aphrodite'nin çabaları"nın sırrına erdikten sonra bile, hâlâ kelimenin tam anlamıyla bir kadın değildi. Artık *parthenos* olmayan, fakat henüz *gyne* de olmayan geline *nymphe* –henüz doğum yapmamış genç kadın– denirdi. Ancak ilk çocuk doğduktan sonra, baba ilk doğan oğlunu "babasının benzeri" olarak kabul edince ya da bir gün başka bir erkekle evlendireceği kızını kucağına alınca, kadın *gyne*, yani tam olgun bir kadın haline gelirdi.

Doğum da evlilik gibi, kadınların yardımını gerektirirdi. Babanın yetki alanına giren çocuğun kabul edilmesi hariç, çocuk doğurmak bir kadın işiydi. Evlilik yeni nesiller üretmek için vardı: Aristophanes'in bazı kimselerin çocuk sahibi olmak için başvurdukları çarelerle ilgili hicvi, bu iddiayı destekler. Gebelik ve doğum, birçok tanrının yetki alanına girerdi. Eileithyia, gebelikteki sorunlara karşı önlem alır ve doğum sancısını hafifletmek için yardım ederdi. Hera rakibinden hıncını almak için Artemis ile Apollon'un doğumunu zorlaştırdığında, Eileithyia, Leto'nun ıstırabına son vermek için müdahale etti. Meşru evliliğin tanrıçası Hera genç gelinlerin de koruyucusuydu; *gynaikes* olarak, alın yazılarını yaşamalarına yardım ederdi. Bu yüzden, yetkisi gebelik alanına kadar uzanırdı. Fakat doğum yatağının çarşafını adak olarak alan, Lokhia (çocuk doğurma tanrıçası) adıyla Artemis'ti. Eldeki yazıtlar, bizlere başarıyla doğum yapan kadınların minnettarlığını anlatır. Artemis'in anneleri koruması, genç gelinlere sağladığı korumanın bir uzantısıydı: "Artemis, senin buyruğunla Lysomedeides'in kızının düğün günü, anne olduğu gün de olsun." Tanrıça yeni doğan bebeklerin koruyucusu olmasının yanı sıra insanların, hayvanların ve bitkilerin büyümesinden de sorumluydu. Doğum büyümenin ilk aşaması olduğu için onun denetimindeydi. Artemis'in bir tür olumsuz imgesi olan başka bir tanrı, çocuk doğururken ölen kadınların giysilerini alırdı. Atina geleneğine göre İphigeneia, Artemis'in Brauron'daki rahibesiydi. Euripides *İphigeneia in Tauris*'in sonunda Athena'ya şunu söyletir: "Ve sen, Brauron'un kutsal tarlalarına yakın olan İphigeneia, [Artemis] tapınağının anahtarını taşıyacaksın. Öldükten sonra oraya gömüleceksin. Çocuk doğururken ölen kadınların bıraktığı zengin kumaşlar sana adanacak-

tır." Babası tarafından Artemis Tapınağı'nda kurban edilen İphigeneia, böylece, Artemis'in Brauron'daki rahibesi oldu. Pierre Brulé ona "dişil ıstırabın paradigması" der.[27] Artemis Tapınağı'nın adak envanteri, kadınlar tarafından tanrıçaya sunulan çok sayıda kumaştan, en başta da kadın giysilerinden söz eder; öyle ki tapınak "büyük bir *gynaeceum* gibi"ydi. Demek ki, Artemis Tapınağı, genç kızlığa kabulden çocuk doğurmaya kadar, bir kadının hayatında sürekli yer alıyordu.

Kadın doğum yaptıktan sonra kirli sayılırdı. Ritüel bir arınma gerçekleştirilinceye kadar, ebesi, dostları ve komşularıyla birlikte birkaç gün kocasından uzak durması ve bir kurban vermesi beklenirdi. Bu görenek Euripides'in *Elektra*'sının 1124-1134. satırlarında yer alan Klytaimnestra ile kızı arasındaki bir diyaloğu açıklar (Emily Townsend Vermeule'nin çevirisinden). Elektra şöyle der: "Sanırım, loğusalığımı ve oğlumu duymuşsundur. Yasanın ayın onuncu gecesinde çocuklar için emrettiği üzere benim için gerekli kurbanı sun – nasıl olacağını bilmiyorum." Klytaimnestra cevap verir: "Bu, doğumun ebeliğini yapan kadının işidir." Elektra, ebesi olmadığını söyleyince Klytaimnestra şöyle der: "O halde gidip bir çocuk için tanrılara yasanın tarif ettiği şekilde tam bir kurban sunacağım."

Bölük pörçük ve eksik kaynaklar, doğum sonrası iki ritüel tipini birbirinden ayırt eder. Çeşitli katılımcıların rolleri her zaman açıkça tanımlanmaz. Öyle görünüyor ki, doğumdan sonra beş gün süren ve Amphidromia olarak bilinen bir dizi ritüel gerçekleşirdi. Tören, çocuğunu kabul eden babanın onu kucağına alıp ocağın etrafında dolaştırdıktan sonra yere bırakması şeklinde gerçekleşirdi. Kadınların çocuğun yaşayacağına hükmettiklerini ve babanın çocuğu kabul ettiğini gösteren bu ritüel, çocuğun sosyal hayatının başladığına işaret ederdi.[28] Baba çocuğu kabul ettiğini göstermek için, onu orta ocağın yanına, evin Hestia tarafından yönetilen "merkez" alanına koyardı. *Oikos*'un döşemesiyle temasın kendisi bir bütünleşme ayiniydi; bununla, çocuk bir insan olarak kabul edilirdi. Bebeğin biyolojik varlığına karşıt olarak sosyal varlığı, ikinci bir doğum demek olan babanın kararına bağlıydı. Gebelik tecavüz veya zina sonucu oluşmuşsa doğumdan sonra çocuğun terk edilip edilmeyeceğine anne, diğer durumlarda ise baba karar verirdi. Bu durumda çocuk evden çıkarılıp mitte mağaraların, dağların ve ormanların temsil ettiği vahşi ya da sosyalleşmemiş dünyaya atılırdı. Kreusa, Apollon ırzına geçtikten sonra gizlice doğan oğlu İon'u, Apollon'un kendisine sahip olduğu mağaraya bırakır. Fakat Apollon olayları öyle ayarlar ki, Kreusa'nın kocası Ksuthos, İon'u bulur ve bu tanrı kulunu kendi oğlu gibi görerek onuruna, "doğumunu kutlayan kurban"ın eşlik ettiği bir ziyafet düzenler (Euripides, *İon*, II. 650 vd.).

Eski sözlüklere göre, doğumda hazır bulunanlar ve muhtemelen doğuran annenin kendisi, Amphidromia gününde arınırlardı. Fakat *Elektra*'ya göre, arınma onuncu güne kadar gerçekleşmez ve bebeğe isim vermeyle bağlantılı başka bir ritüel dizisiyle çakışırdı. Demek ki, kadınlar yeni doğan bebeğin ilk günlerinde çok önemli bir rol oynardı. Dinsel dayanışma, evin kadınlarını kadınlık görevlerini yerine getirmek için birleştirirdi. Karıkoca arasındaki sorumluluk bölüşümü çocuğun yetişme dönemi boyunca devam ederdi; çocuk, cinsiyetinin ve sosyal ihtiyaçlarının ileriki eğitiminin seyrini belirleyeceği yaşa gelene kadar, kadınların sorumluluğunda kalırdı.

Kadınlar ve Ölüm

Kadınlar doğumun efendisiydi ve dolayısıyla, en karanlık güçlerle temas halindeydi; bizzat bu yakınlık nedeniyle kirliydiler. Ölümle bağlantılı ritüellerde de özel bir rol oynarlardı. Doğumdaki rolleri, onları, bedenin insanların yasalarına göre değil ehlileştirilmemiş doğanın yasalarına göre düzenlenen yönleriyle yüz yüze getirdiğinden, cenaze sırasında, ölünün aileye ve dostlara gösterilmeden önce arındırılması da onların işiydi. Sokrates, kadınları bu işten kurtarmak için, ölmeden önce kendi bedenini kendisi yıkadı. Çocuk doğurmaya yardım eden aynı kadınların cenazenin hazırlanmasına da yardım etmeleri anlamlıdır. Ölü yıkandıktan, parfüm sürülüp beyazlara büründürüldükten sonra, bir iki gün öylece beklemeye bırakılırdı. Evin kadınları, ağlayarak ve ağıt yakarak ritüeli yönetirlerdi. Gece gerçekleştirilen cenaze alayına sadece yakın akrabalar katılırlardı. Keos Adası'nda İole'nin kuralları, cenaze törenine katılmaktan kaynaklanan kirlenmeden sakınması gereken kişileri sıralar, sonra da merhuma en yakın kadınların (anne, karı, kız kardeşler, kızlar ve beş yakın akraba kadın) katılmak zorunda oldukları ritüelden (*miainesthai*) sonra arınmaları gerektiğini belirtirdi.[29]

Kadınlar ölü için dua eder, mezarına kutsanmış şarap dökerlerdi. Aiskhylos'un oyununun başlığında anılan Khoephoroilr ya da şarap taşıyıcılar, Agamemnon'un mezarında bir ayini icra ederken Elektra'ya yardım eden hizmetçilerdi. Tıpkı "kölelerin sunağın yıkanmasında yer [almaları]" gibi, hizmetçi kadınlar da hanımefendileriyle birlikte aile ritüellerine katılırlardı. Sophokles'in *Antigone*'sindeki Haimon'un annesi Eurydike, oğlunun ölümünü öğrendikten sonra yola çıkarken bir hizmetçi şu yorumda bulunur: "Ailedeki bu ölümün yasını tutmak için, hizmetçi kadınlarını kendi çatısı altında toplayacağı eve doğru yol alıyor."

Temiz ve Kirli

Doğum ve ölüm, kirlilik kaynakları olarak sık sık ilişkilendirilirdi. Epidauros'ta tanrı yasasına göre tapınağın sınırları içinde ölmek yasaktı ve kadınların orada doğum yapmalarına izin verilmezdi. Apollon'un doğumuyla kutsanmış bir ada olan Delos'ta da benzer bir yasak uygulanırdı. Artemis'ten söz eden İphigeneia şunları söyler: "Bir ölümlü bir katille temas kurarsa, aynı şekilde doğum yapmış bir kadına ya da ölü bir bedene dokunursa, [Artemis] o kişiyi sunaktan kovarak arınmasını önler." Demek ki, doğum ile ölüm nihai kirlenmeyle, cinayetle eşdeğerdi.[30] Öngörülemez ve kontrol edilemez oldukları, dolayısıyla da ancak katı bir ritüelle ehlileştirilip denetim altına alınabilen bir bela oldukları için, ikisinden de korkulurdu. "Vahşi" bir yanları bulunduğuna (kadınların farklılığını tanımlamanın başka bir şekli) inanılan kadınlar, bu kirlilik kaynakları ile erkekler arasında "doğal" aracılardı; erkekler bu şekilde kirlenmeye karşı korunurlardı. Erkekler, çocuk doğurmanın kirliliğinden sakınırlardı: Çocuğu tanıma gününde gerçekleşen arınma ritüelinin ertesine kadar anneye (ve muhtemelen çocuğa) dokunmazlardı. Ölüyle teması kadınlar sağlardı; ceset yıkanana, parfümlenip giydirilene kadar, erkeklerin ölüyü görmesi istenmezdi.

Kirlilik bir kategoriler karmaşasıydı, uzak durulması gereken şeylerle temasa girmek demekti. Kadınlar "doğaları gereği", yani biyolojik işlevleri nedeniyle kirlenmeye yatkındılar. Bu yüzden Yunanlı erkeklerin gözünde, kutsal olanla gizemli ve huşu uyandıran bir ilişki içindeydiler; Jean-Pierre Vernant, "kutsal" kategorisinin arkaik ve klasik düşüncedeki muğlaklığını çözümlemiştir.[31] Vernant'a göre, "'kirlenme', belli bir dünya düzeniyle çekişen bir temastı; çünkü tamamen ayrı kalmaları istenen gerçeklikler arasında iletişim kurardı". Bu yüzden, "bazı doğaüstü gerçekliklerin hem kirletici, hem kutsal olarak görülmesi mümkündü". Sonunda iki karşıt kutup olan temiz ve kirli kaynaştı. Bu mantık sonuna kadar götürüldüğünde şu anlama gelir: Bir şey, tamamen temiz olmak için bütünüyle tabu olmalıydı. Kadınların erkekler için, nasıl kutsalın yanı sıra kirlinin de vazgeçilmez aracıları haline geldiklerini anlamak kolaydır.

Gündelik Olan

Yılda sadece üç gün, Thesmophoria sırasında, kurumsal varlığa sahip olan ritüel kadın topluluğu, *oikos*'u etkileyen tüm önemli olaylarda –evlilik, doğum, ölüm– daha küçük bir ölçekte vardı. Günlük hayatta da işlevleri vardı; kız çocuklar, kadın akrabalar ve hizmetçi

kadınlar, evin sahibesine günlük işlerinde yardım ederlerdi. Kadınlar topluluğu bilgi ve beceri alışverişi yoluyla farklı evlerin ve komşuların kadınlarıyla ilişki kurup *oikos*'un sınırlarının ötesine uzanırdı. *Oikos*'un dinsel hayatı, sosyal ve siyasal iktidar üzerindeki erkek tekelini yansıtırdı; fakat kadınlar özel bir rol oynardı. Önemli bütünleşme edimlerini gerçekleştiren ve çatısı altında yapılan kurban törenlerini yöneten aile reisi, *oikos* ile topluluk arasındaki bağı sürdürürdü. Fakat bütün aile, başlıca günlük ayinlere katılırdı. Aile sunağında adak sunumuyla ilgili tasvirlerde karı ile çocuklar genellikle birlikte gösterilirdi. Evin hanımı, sorumluluğu altındaki kadınlar üzerinde dini otoriteye sahipti. Kadınlar adak sunamasalar da, genellikle diğer kadınlarla birlikte ayinlere ve libasyonlara katılırlardı. Tapınakları da ziyaret edebilirlerdi. Herodotos'un dördüncü pantomimi (MÖ üçüncü yüzyıl), iki sıradan kadının bir hizmetçinin eşliğinde Asklepios Tapınağı'na yaptıkları ziyareti betimler. Hasta birisini iyileştirmesi için tanrıya yakarmaya gelen kadınlar, kurbandan önce okunması gereken ritüel duayı okur, adak olarak bir nesneyi yere koyup tapınak görevlisine bir horoz verirler. Görevli kesilip temizlenmiş horozla geri geldiğinde, ona payı olan bir but, tapınağın mahzeni için de bir *obol** verir, adak masasına da biraz ekmek bırakırlar. Kadınlardan biri, horozun geri kalan kısmını evde afiyetle yiyeceklerini ilan etmeden önce tanrıdan son bir ihsan ister: "Kocalarımızın ve çocuklarımızın yardımıyla daha büyük bir kurban sunmak için daha değerli adaklarla geri dönmemizi ihsan eyle." Kadınlardan ritüel konusunda daha tecrübeli olanı, daha genç ve ürkek olan arkadaşına bilgi verir. Şaire göre bu, alışılmış dramatik bir durum olmakla birlikte, dini pratikte kadın dayanışmasının makul bir betimlemesiydi.

Ritüeller, *oikos*'un içindeki ve dışındaki kadın topluluğunu birbirine bağlamaya yardımcı olurdu. Klytemnestra'nın kızının doğumuyla ilgili ifadesinin gösterdiği gibi, komşular komşulara katılırdı. Ebeler evden eve dolaşır ve görevleri, çocuk doğurmaya yardım etmenin ötesine geçerdi: Ölülerin cesetlerini hazırlamaya yardım ederlerdi, çöpçatanlık yaparlardı ve bazıları istenmeyen çocukların satılmasıyla ya da ortadan kaldırılmasıyla ilgilenirdi. Kadınlar sadece becerilerinden ötürü değil, sahip oldukları bilgiden ötürü de ürkütücüydüler; birçok kişi onları büyücülerle aynı sınıfa sokar ve kuşkuyla bakardı.

Gerçekten de, erkeklerin tahayyülünde, kadınların ölçü duygusunu kaybedip tutkularına, cinsel başıbozukluğa ve hayvani davranışlara teslim oldukları bir dizi kuşkulu pratik, ritüelin boşluklarında boy gösterdi. Erkek tahayyülüne göre kadınlar, aşırılığa ve vah-

* Eski Yunanistan'da 1/6 drahmiye eşit gümüş sikke. – ç.n.

şiliğe kapılmaya fazlasıyla hazırdı. Theokritos böyle bir kadın tasvir eder: Simaitha, Delphis'in aşkını yeniden kazanmak için aşk iksirlerini ve kurban ritüellerini kullanır. "Karşılaşmadan evinden ayrıldığım o büyülü sözler gaydası, o yaşlı kadın kimdi?" diye sorar (*The Magicians*, I. 91). Bakkhalar aynı kötü imgeyi taşırlardı. Pentheus onları serseri ayyaşlarla karşılaştırır. "Bizim kadınlarımız, diyorlar, dağların kuytuluklarında macera aramak için evlerini terk ettiler.... Kamplarında kupalarını doldurur ve ardından, her biri, Mainadların büyüsü altında oldukları bahanesiyle bir erkekle yatmaya gider; halbuki, aslında onlar için Cypris, Dionysos'tan daha önemlidir."

Adonis

Demek ki kent, iffetli ve doğurgan kadın imgesinden yanaydı ve Cypris-Aphrodite bayrağının etrafında toplanan kadınlar, kadın kültlerinden dışlanırlardı. Öte yandan kadınlar için, bir domuz tarafından öldürülen Aphrodite'nin kısa ömürlü âşığı Adonis'in özel kültüne katılmak da mümkündü. Adonis'te kadınlar, ağustos güneşinin yakıcı sıcağıyla kavrulmadan önce kısa bir süre narin filizler verecek tohumları saksılara dikip damlarına koyarlardı.[32] Bu bitkiler, Demeter tarafından korunan tarımın olumsuzlanmasıydı. Adonis'le cisimleşen ve çatıdaki saksılarda solmuş çiçeklerle ifade edilen şekliyle, çekiciliğin kısırlığını simgeliyorlardı. Aynı zamanda, kadınlar ve âşıkları cinsel hazzın simgeleri olan güzel kokulu bitkileri gizlice toplarlardı. Bu bitkiler, saksıları dama çıkarmak için kullanılan aynı merdivenle damdan indirilirdi. Kent, genelde hoş görülen, fakat zaman zaman kadının sefahate düşkünlüğünün simgesi olarak yerilen bu yortunun muğlaklığından yararlanırdı. Aristophanes'in *Kadınların Savaşı: Lysistrata*'sında (II. 387-398), bir devlet görevlisinin konuşması, Pentheus'un Bakkhalara yönelik yergisinin daha kaba bir ifadesi gibidir: "Vah vah! Kadınların sefahat düşkünlüğü yine ortaya çıkıyor; davul sesleriyle, sürekli tekrarlanan 'Çok yaşa Sabazios' çığlıklarıyla ve bir gün Meclis'teyken duyduğum, damlarda kutlanan Adonis yortusuyla kendini belli ediyor. Bu, kadınların yapabileceği bir kötü davranış çeşididir!"

Kadınlar ve Rahiplik

Kamusal kültlerde kadınların oynamalarına izin verilen sınırlı, fakat stratejik olarak önemli rol ile rahibelere verilen rol arasında çar-

pıcı bir karşıtlık vardır. Bazı kültlerde rahibeler, ister seçilmiş olsunlar ister kurayla belirlenmiş, çok önemli konumlar işgal eder ve tıpkı rahipler gibi her kurbandan pay alırlardı.

Rahibeler

Atina'daki Athena Polias'ın rahibesi, kentin en önemli dini mevkisindeydi. *Hiera* (kutsal nesneler), büyük Mysterion'lar için Eleusis'ten Atina'ya büyük bir görkemle taşındıklarında, kente ulaştıklarını resmen bildiren kişi Athena rahibesiydi. Aynı rahibe Arrephoria'dan da sorumluydu; taşıyacakları gizli nesneleri *arrephorae*'ye emanet eden oydu. Kallynteria ve Plynteria'yı da yönetirdi. Ömür boyu hizmet veren bu önemli rahibe, Eteoboutadai ailesinden seçilirdi.

Eleusis'te Demeter ve Kore rahibesi, öncü rahiple [*hierophant*] birlikte tapınağın iki temel görevlisinden biriydi. Phiaid *genos*'unun kızları arasından seçimle ya da kurayla belirlenen rahibe, tapınağın içinde "kutsal bir ev"de yaşardı ve önemli sorumlulukları vardı: Fonları idare ederdi, Haloa ayininin temel katılımcısıydı, Eleusinia ve Thesmophoria'da rol oynardı. Zaman zaman (bir dördüncü yüzyıl kitabesine göre), öncü rahibin tecavüzlerine karşı kutsal haklarını savunmak için yasal savaşlar verirdi.

Küçük Asya'da bir Pamphylia kenti olan Perge'de, kent tanrıçası Artemis'in rahibesi, her adak kurbandan seçkin bir pay, "bir but ve başka parçalar" alırdı (F. Sokolowski, *LSA*, no. 73). Her yıl, Heraklion ayının on ikinci günü *prytaneis*'in (baş hâkimler) yönettiği büyük resmi kurban ayinini kutsardı.

Öyle görünüyor ki, cinsiyetler arasında eşitsizlik siyasal alanda kural olduğu halde, dinsel alandaki payeler ve sorumluluklar başka bir ilkeye göre bölüştürülüyordu. Rahibeler, rahiplerle aynı hak ve görevlere sahip gibi görünürler. Kalıtsal olanlar dışındaki makamlar için her yıl seçimle ya da kurayla seçilirlerdi; görevden ayrıldıklarında, yaptıklarının hesabını vermek zorundaydılar. Rahipler gibi rahibeler de, *eponymia* (Eleusisli Demeter ya da Athena Polias örneğinde olduğu gibi, *IG* II[2] 4704, 2586, 3559) ya da *proedria* (tiyatroda ya da stadyumda bir şeref koltuğu) ayrıcalığına sahiptiler. Olympia'da Demeter Khamynea rahibesi, Olimpiyat Oyunları'nın hakemleriyle karşılıklı otururdu (Pausanias 6.20.9).

Yine de, bu eşitlik görüntüsünün, rahibeleri belirlemek için oy kullanan ya da kura çekenlerin erkek yurttaşlar oldukları gerçeğinin üzerini örtmesine izin verilmemelidir. Küçük Asya'da rahiplik görevlerini satın almak yaygınlaşınca, erkeklere kendileri için ya da ka-

dınlara vermek üzere görev satın alma imkânı tanınırken, kadınlara sadece kendileri için satın alma imkânı verildi (F. Sokolowski, *LSA*, no. 25, 73). Son olarak, rahibelerin kurban kesmesi yasaktı. Kadınların kurban bıçağını kullandıkları birkaç mit ya da ritüel örneği, kuralı bozmayan istisnalardı.

Biyolojik mülahazaların ve bunların toplumsal olarak yapılandırılan anlamlarının, rahibelik statüsü üzerinde önemli bir etkisi vardı. İffetlilikle bağlantılandırılan temizlik hem rahiplerden hem de rahibelerden istenirdi. Fakat *parthenoi* ile *gynaikes* arasındaki ayrım, sadece toplumun üyeleri olarak kadınlar için değil, tanrılarla ilişkide olan kadınlar için de geçerliydi. Rahibeler her zaman bakire değillerdi. Kült koşulları, rahibenin medeni halini belirlerdi. Eski Yunanistan'da rahiplerin ayrı bir din adamı sınıfı oluşturmadığı, diğer yurttaşlar gibi yurttaş oldukları unutulmamalıdır. Çoğunlukla, görevde kaldıkları sürece özel bir tapınakta belirli bir tanrıya hizmet eden sulh hâkimleri gibiydiler. Temizliklerinden ve saygınlıklarından ötürü tarif edilmiş bir hizmeti yerine getirmek için seçilen rahibeler de benzer bir durumdaydılar. Örneğin Atina'da, Anthesteria'da çalışan ve kentin refahı bakımından elzem olduğuna inanılan kurbanlar sunulurken yardım eden Basilinna ya da *arkhon*-kralın eşi bu tanımlamaya uygundu. Basilinna'nın rolü tıpkı kendisine yardım eden *gerairai*'ninki gibi bir rahibenin rolüne yakındı. Elis ve Delphoi'de bir grup kadının verdiği hizmetle ilgili olarak da benzer bir durum vardı. Rahip ve rahibelerin dinsel işlevlerindeki nispi eşitlik erkek ile kadın arasındaki temel eşitsizliği ortadan kaldırmamış olmakla birlikte din, Yunanlı kadınların yurttaş muamelesi görebildikleri tek alandı.

Bazı tanrılar genç erkeklerin ya da daha yaygın olarak, *parthenoi*, yani bakire statüsüyle diğerlerinden ayrılan genç kadınların hizmetlerini gerektiriyordu. Boiotia'daki Thespiai'de Herakles rahibesinin ömür boyu bakire kalması gerekiyordu. Ne var ki, genelde rahibelerin sadece sınırlı bir süre için, evlendikleri zamana kadar bakire kalmaları gerekirdi. Bu durum, örneğin Sphaeira Adası'ndaki Poseidon rahibesi ve özellikle Aegira, Trikala ve diğer yerlerdeki Artemis rahibeleri için de geçerliydi. Bunların hepsi ergenlikle ve yetişkinliğe geçişle bağlantılı kültlerdi. Akropolis'in seçimle belirlenen *arrephoroi* ve *plynteride*'leri de benzer bir durumdaydı. Sanki bu işlevler toplumsal otoritelerin isteği üzerine onursal bir hizmete dönüşmüş eski bir erginleme ayinini koruyordu.

İlythia mabedindeki Sosipolis rahipliği gibi, bazı rahiplik görevleri, *parthenoi*'yi değil, *presbytide*'leri, yani menopoza girmiş yaşlı kadınları gerektirirdi. Bu koşul, başka kadınların çocuk doğurma-

larına yardım etme yetkisinin, artık çocuk doğuramayan kadınlara verilmesi gerektiğine dair kuralın dini bir versiyonuydu. Artemis, "yaşlarının ilerlemiş olması nedeniyle artık doğuramayanlara, [ebelik] ayrıcalığını, kendisine benzemelerine duyduğu saygı nedeniyle bahşetti" (Platon, *Theaitetos,* 149b).

Kadın Kâhinler

Rahibe en prestijli rolü olan, kâhin rolüyle, bir tanrının dolaysız aracıydı. Platon *mania*'dan, tanrıların esinlediği hezeyandan söz ederken (*Phaidros*, 244b), hem Delphoi, hem Dodona kâhinlerini ima ederek *prophetis* ve *hiereia* kelimelerini birbirine bağlar ve Sibylla'dan ve "ilhamla gelen kehanetin gücüyle sık sık geleceği önceden bildirmiş diğerleri"nden söz eder. Bu pasaj, kâhinlik işlevinin münhasıran olmasa da öncelikle dişil sayıldığını gösterir. Apolline rahibelerinin en ünlüsü olan Delphoili Pythia'yı inceleyerek, bunun neden böyle olduğunu anlamaya başlayabiliriz. Kutsal olanla doğrudan ilişki içinde olmak ürkütücü bir şeydi ve erkekler, bu işi kadınlara vermeye istekliydiler. Yunancada *enthousiasmos* kelimesi, hezeyana, Platon'un *mania* dediği şeye kapılmış kişide bir *theos*'un, yani tanrının varlığı anlamına gelir. Sicilyalı Diodoros (16.26), Pythia Oyunları'nın başlamasından önce, Delphoi'nin kerametine başvurmak isteyenlerin tanrısal nefesin çıktığı yerdeki bir deliğe (tesadüfen bir keçi tarafından keşfedilmiştir) nasıl girdiklerini anlatır. Bunlar, deliğin buharını soluduktan sonra, birbirlerine gaipten haber verebilir hale gelirlerdi. Fakat "birçok kişi kendini kaybedip deliğe atladığı ve kaybolduğu için, bölgenin sakinleri, bir kadını herkes için kâhinlik yapmakla görevlendirerek tehlikeyi bertaraf etmeye karar verdiler ve ondan sonra, [Delphoi'ye] başvuru o kadının aracılığıyla yapılır oldu". Tapınağın *adyton*'unda (yasak bölge) yere konmuş kutsal bir sehpanın üzerine oturan ve görünmeyen kadın kâhin, varlığını sadece sesiyle belli ederdi. Sözleri rahipler tarafından tercüme edilip kehanete başvurmaya gelenlere iletilirdi. Tanrının bir "aracı" olan Pythia temiz olmak zorundaydı; ayrıca *pneuma*'nın (tanrısal nefes) içinden geçmesine razı olmalıydı. Bu iki koşulun yerine getirilmesini sağlamak için, Pythia her şeyden önce "her türlü bedensel birleşmeden arınmış ve hayatı boyunca yabancılarla her türlü temas ve ilişkiden bütünüyle yalıtılmış" bir kadın olmalıydı (Plutarkhos, *On the Disappearance of Oracles*, 438c, 1-2). Plutarkhos, başka bir diyalogda, kendi zamanında görevini bir bakire olarak yapan Pythia'yı tasvir eder: "Yoksul bir köylü ailesinde yetişmiştir. Onda sanatın, bilginin ve yeteneğin zerresi yoktur. . . . Hakikaten bakir bir ruhla tan-

rıya yaklaşır" (*On the Oracles of the Pythia*, 405c, 3-11). Başvurudan önce rahibeye bir kurban sunulurdu; kurban kabul edilmezse, bu, rahibenin tanrıyı kabul etmeye hazır olmadığı anlamına gelirdi. Plutarkhos'un anlattığı bir anekdotun da gösterdiği gibi, bu işareti göz ardı etmek, Pythia'nın hayatını tehlikeye sokmak anlamına gelirdi. Plutarkhos genç bir eş olan Pythia'nın, kocasının uysal hizmetkârı olduğu kadar tanrının uysal bir aracısı olduğunu söyler. Bakireliği, Apollon'un aracısı olarak hizmet vermesi için zorunlu koşuldu.[33] Tanrı sesinin erkeğin kulaklarına ulaşması için aracılık zorunluydu. Kehanet prosedürlerinin rolü, erkekler ile tanrılar arasındaki ilişkide kurbanın oynadığı role benziyordu. Kadınla ilgili Yunan düşüncesi ikircikliydi: Kirli olan temas ihtimaline izin verirdi ve kadınların kutsalın aracıları olarak hizmet vermelerini sağlayan şey bu ihtimaldi.

Oikos kadınların alanıydı. Orada olup bitenler kadınların kontrolü altındaydı. Fakat *oikos* toplumun kurallarına göre yönetildiği için, eninde sonunda erkeklerin hukuku, eril hukuk egemendi. Öte yandan, dinsel yanıyla toplumsal faaliyet kadınları tamamen göz ardı edemezdi. Hayatın yenilenmesinin, dolayısıyla da kentin kalıcılığının bazı anahtarlarına yalnızca kadınlar sahip oldukları için, kutsal olan, onların varlığını gerektiriyordu. Tanrılar kadınlara konuşur ve kendilerine kadınların hizmet etmesini beklerlerdi. Kadınlara bir kapı aralanmalıydı: Kadınların belli ritüelleri icra etmelerine izin verilirdi, fakat bu sadece erkeklerin yakın gözetimi altında gerçekleşirdi. Demeter Thesmophoros'un sırlarını öğrenmeye kalkışmanın bedelini erkekliğini kaybederek ödeyen Kyrene'nin ilk kralı Battos'un hikâyesi, kadınların gücü karşısında erkeklerin duydukları kaygı ve kapıldıkları büyü hakkında bize çok şey anlatır. Kadınların kurban araçları üzerinde kontrol sahibi olması, erkek tahayyülüne tehlikeli görünüyordu. Yedinci yüzyılın şafağında ve bir bakıma mitin burukluğunun nedeni olan tarihsel ve ekonomik bir bağlamda doğan ikircikli Pandora figürü, Yunan geleneğinin temel bir öğesidir. Tanrılar tarafından, erkekleri ayartıp aldatması için genç bir geline benzeyecek şekilde giydirilen bakire, tam da kadının ve tanrılardan ayrılan erkeğin kaderinin imgesidir: Zeus'un Prometheus'tan öcünü almak için gönderdiği "sevimli lanet" gibi, iyi ile kötünün bir karışımıdır:

> Zira ünlü topal tanrı, Zeus'un planıyla topraktan bir kız, mütevazı bir bakire yarattı. Gök gözlü Athena süslü kuşağını sarıverdi beline ve ona gümüşten elbiseler giydirdi; akıllıca işlenmiş, seyrine doyum olmayan bir peçe çekti

yüzüne ve Pallas Athena, bahar çiçeklerinden yapılma bir çelengi ve ünlü topal tanrının babası Zeus'u memnun etmek için kendi elleriyle yaptığı altın bir tacı koydu başına. Ateşin inayetinin bedeli olan sevimli laneti meydana getirince, onu erkeklerle tanrıların toplandıkları bir yere getirdi ve kız kudretli Zeus'un gök gözlü kızının verdiği zarif takılar yüzünden sevinç içindeydi. Erkekler için ölümcül olan, çaresi olmayan tuzağı görmenin şaşkınlığı ölümlü erkekleri ve tanrıları ele geçirdi. Tüm kadın soyu, ölümlü erkeklerle birlikte yaşayan ve onlara zarar getiren karılar kabilesi ve amansız dişi ırk ondan gelir."[34]

8

Romalı Kadınların Dinsel Rolleri

John Scheid

ELIAS CANETTI, çocukluk anılarında, bir kadın olarak dini ayinlerden dışlandığından sinagogdaki ibadetin annesi için fazla anlam ifade etmediğini hatırlar. Yahudi yazarlar tarafından sık sık betimlenen böyle bir tutumu, Romalı bir *matron* da dile getirmiş olabilirdi. Bir kadın olarak, dini uygulamalardan dışlanmasa da ona verilen rol önemsiz olurdu. Aslında kadınlar Roma dininden o kadar çok dışlanırlardı ki, sık sık kenar mahalle mabetlerine ve yabancı tanrıların tapınaklarına giderler ve sofuların hep kusur bulan yorumlarına inanacak olursak, her türlü sapkın dinsel pratiğe ve düşünceye kapılırlardı. Romalı kadınlar dini olarak "ehliyetsiz" miydi? Hem evet, hem hayır. Kuşkusuz kadınlar, en önemli ayinlerden dışlanırlardı, fakat Roma dini, ikincil konumda da olsa erkeklerin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak katıldıkları karmaşık bir işti.

Roma Dini: Bir Erkek İşi

Roma'nın dinsel hayatının üç ana cephesi vardı. Forumda ve tapınakta kamusal bir din icra edilirdi. Civar meydanlarda ve Romalı yurttaşların toplandığı yerlerde özel ya da yarı-kamusal bir külte hürmet edilirdi. Aile ocağı içindeyse her aile, dinsel hayatı kendi tanrılarına, inanışlarına ve kutsal günlerine uygun şekilde düzenlerdi. Üst üste binen bu dinsel toplulukların tümü ortak bir dinsel kültürü paylaşırdı; fakat bu ortak gelenek içinde kadınlar asla öncü rol oynamazdı.

Ruhani Roller

Kamusal ruhani sorumluluklar, her zaman erkeklere aitti. Önemli kamusal toplu ibadetleri, zaman zaman Roma halkı arasından seçilen rahiplerin yardım ettiği sulh hâkimleri yönetirdi. Rahipler ve

sulh hâkimleri, *res publica*'nın, yani kamunun dinsel sorumluluklarını paylaşıyor, kutsal yasayı formüle edip yorumluyordu. Alametlere ya da Sibylla Kitapları'na* başvurularak belirlenen tanrıların iradesini duyurmaya sadece onlar yetkiliydi. Sulh hâkimleri, Senato'yla birlikte, gündeme gelen dini sorunları inceler ve rahiplerle görüşerek çözüm üretirlerdi. Yüksek rahipler, *comitiae*, yani Roma yurttaşları tarafından seçilirdi. Kamusal din bu saptanmış faaliyetlerle sınırlı olduğu için, dini iktidar hemen hemen bütünüyle bu erkeklerin elindeydi.

Geniş epigrafik kayıtlarına sahip olduğumuz kamusal bir toplu ibadette –Dea Dia'ya kurban– kadınlar hiçbir rol oynamazdı. Erkekler –Fratres Arvales'in (Arval Kardeşler) *flamine*'leri (kâhinler ya da rahipler)– tanrıçaların güçlerini ve işlevlerini bile temsil ederlerdi. Muhtemelen Güzel Hava Tanrıçası Dea Dia'nın sağladığı olgun hasatın simgesi olan başaktan taçlar takarak törenlerde görev alırlardı.[1] Aslında, bütün büyük Roma tanrıçalarını –Ceres, Flora, Pomona ve Furrina– *flamine*'ler temsil ederdi.

Aile kültleri de farklı değildi. *Paterfamilias* yetkiliydi. Aile kültlerine hürmet, *paterfamilias*'ın yerleşik görevlerinden biriydi ve bu görevi yerine getirememek, *censor*'larla** sorun yaşamaya neden olabilirdi.[2] Tarımbilim üzerine yazısında Cato, kurban ayinlerinin bütün aile adına *dominus*, yani ailenin efendisi tarafından icra edilmesinde ısrar eder.[3] Aile tanrıları olan Lares'lere günlük libasyon gibi küçük özel ritüeller de onların sorumluluğundaydı. Daha önemli aile içi ritüelleri de erkekler yönetirdi. Şubatta ve mayısta ölüler onuruna düzenlenen ritüellerde (sırasıyla *Parentalia* ve *Lemuralia*), öncü rolü *paterfamilias* oynardı. Cenaze törenlerine her zaman, methiyeler okuyan ve saptanan kurbanları sunan erkekler öncülük ederdi.

Zanaatkâr odalarında ve diğer yurttaş gruplarında başka örnekler bulunabilir. Dinsel konuları tasvir eden alçak kabartmalar, temel aktörler olarak erkekleri gösterir. Kanıt açıktır: Her zaman topluluk iktidarının ifadesiyle bağlantılı olan dinde, erkekler her durumda öncü rol oynardı.

Kadınların Kurban Ritüellerine Uygunsuzluğu

Kadınların (yabancılar ve mahkûmlarla birlikte) kurban ritüellerine katılmaları yasaktı. Daha eski bir kaynağa dayanan ikinci yüz-

* Eski Roma'da Iupiter Capitolino Tapınağı'nda korunan ve hâkimlerin yararlanmak amacıyla sık sık inceledikleri kehanet kitapları. – ç.n.

** Eski Roma'da nüfus ve asayiş işlerine bakan yüksek rütbeli görevli. – ç.n.

yıla ait bir derleme olan *Fetus* sözlüğünü özetleyen Paulus Diaconus'a göre, "görenek, belirli toplu ayinlerde *lictor*'un,* 'Yabancıları, zincire vurulmuş mahkûmları, kadınları, kızları uzaklaştırın! [*exesto*]' diye bağırmasını emrederdi. *Exesto* uyarısı, bu insanların söz konusu kurban ritüeline katılmalarının yasak olduğunu gösterirdi."[4] Bunların hangi ritüeller olduğunu bilmiyoruz; fakat Hercules, Mars ve Silvius gibi erkeklik ya da "vahşilik" tanrılarına sunulan kurbanlardan fazlasını kapsadıklarına kuşku yoktur. Her durumda, daha genel başka bir kural da, kadınların ritüelden dışlandığını doğrular: Kadınlar kurban ayininden ya da adak ayinindeki merkezi konumlardan dışlanırlardı.[5]

Plutarkhos'un *Roman Questions*'taki [*Moralia*'nın IV. Kitabı içinde] (MS ikinci yüzyıl) seksen beşinci sorusu şöyledir: "Eski zamanlarda kadınların tahıl öğütmelerine ya da et hazırlamalarına neden izin verilmezdi?" Cevabı, Sabinlerin** kadınlarına tecavüz edilmesinden kaynaklanan savaşın ardından imzalanan bir antlaşmayla ilgilidir; bu antlaşmaya göre hiçbir kadın tahıl öğütemez (*alein*) ya da kocasına et hazırlayamazdı (*mageireuein*). Bu tabuların anlamı tam olarak nedir? Söz konusu tabular iki önemli besin maddesinin hazırlanmasındaki kilit noktalarla ilgilidir: Tahıl öğütme (*alein*) ve hayvan kesme, yüzme ve doğrama (*mageireuein*). Kasaplıkla ilgili bu yasak sadece Romalılarla evlenecek ilk kadınlar için (Sabinler efsanesinin bir versiyonunun gösterdiği gibi) hayatı daha kabul edilebilir kılmakla kalmaz, onları kurban sahnesinden de dışlardı. Kurbanın kesilmesini, ritüelin yöneticisi –sulh hâkimi, rahip ya da *paterfamilias*– emrederdi; kesim işi ve etin hazırlanması *lanii* (kasaplar) tarafından yapılırdı.[6] Tahıl öğütmeyle ilgili yasak, kurban kasaplığıyla ilgili yasağı tamamlıyordu. Kadınları kurbandan değil, kurban ayininin önemli bir parçasını oluşturup kendisi de bir adak olan ve *mola* (ayin unu) denilen, ölümlülerin tanrılara adaklarını taşımak için yatak olarak da kullanılan ve buğday tanelerinin ezilmesiyle yapılan bir tür un olan *far*'ın hazırlanmasından dışlıyordu.[7] Hem "un değirmenlerinin süpürüldüğü çalı süpürgesi" hem "kurban kesimi için ağaç kütük" anlamına gelen *molucrum* terimi de, ayin unu ile kurban töreni arasındaki bağlantıyı kanıtlar.[8]

Plutarkhos'a göre bu kural "eski zamanlarda" (*to palaion*) yü-

* Eski Roma'da, yüksek memurların önünde giden ve elinde değneklere sarılmış bir balta taşıyan subay, baltacı. – ç.n.

** Eskiden Roma yakınlarında yaşamış, davet edildikleri bir gösteri sırasında kadınlarını kaçırıp tecavüz ettikleri için Romalılara karşı silahlanıp intikam peşine düşmeleri nedeniyle efsaneleşmiş kabile mensuplarına verilen ad. – ç.n.

rürlükteydi. Bu, Roma İmparatorluğu'nda yürürlükte olmadığı anlamına gelir mi? Bilmiyoruz. Plutarkhos'un ifadesi, yasağın Romulus zamanına kadar geri gittiğini kastediyor olabilir veya geçmişte ya da muhtemelen İsa doğduğu sıralarda yürürlüğe konan katı bir kural için de kullanılmış olabilir. Eğirme ve dokuma Romalı *matron*'un geleneksel erdemleri idiyse,[9] o halde *Roman Questions*'ın seksen beşincisi, kadınların yapmaması gereken şeyin ne olduğunu tanımlıyordu.[10] Bu kural eski bile olsa, Plutarkhos için şaşırtıcı ve tuhaf Roma göreneklerini açıklamaya kalkıştığı *Roman Questions*'ına dahil edilecek kadar önemliydi. Bu yüzden, kuralın, imparatorluk döneminde katı bir şekilde uygulanmasa da, MS ikinci yüzyılda Romalı *matron*'un tanımlayıcı karakteristiklerinden biri olduğunu varsayabiliriz. Hatta, zaman içinde adak dışında yürürlükten kalktığını bile kurgulayabiliriz. Antikçağ meraklıları, daha genel bir tabuyu "eski zamanlar"a geri götürmek için bu yasağı kullanmış olabilirler.

Üçüncü bir yasak, kadınları kurban ritüelinin başka bir parçasından dışlardı: Kadınların sulandırılmamış şarap (*temetum*) içmelerine izin verilmezdi. Cazanove, bu dışlamanın kadınları, erkeklerin tanrılarla ilişkiye girme yolu olan kurban ritüelinin dışında bıraktığını düşünmekte haklıdır.[11] Zira sulandırılmamış şarap her kurban ayininde temel bir sunuydu ve tüketimi, erkeklerle ve tanrılarla sınırlıydı.

Vesta Rahibeleri, *Flaminicae* ve Diğer Rahibeler

Öyle görünüyordu ki, kadınların cinsiyetlerinden ötürü dinsel ritüelin en önemli bölümlerinde –kurban kesme, doğrama ve kurban etini dağıtma– yer almaları uygun sayılmıyordu. Bu temel roller erkeklere ayrılmıştı. Toplum ile tanrılar arasındaki ilişkilerden, erkekler sorumluydu ve adağın "dünyevi" parçalarını bölüştürmeleri sosyal hiyerarşiyi tanımlıyordu.

Kadının Kurbanla İlgili Ehliyetsizliğinin Kapsamı

Kadınların dışlanması mutlak değildi. Örneğin, Plutarkhos'un metninin lafzına göre, tahıl öğütme ve et hazırlamayla ilgili yasak herkesi kapsamıyordu.[12] Özel bir durum için geçerliydi: Kadınların (Sabinler) "Romalı kocaları [*andres Romaioi*] için" tahıl öğütmelerine ya da et hazırlamalarına izin verilmezdi. Bu ayrıntı, elbette, Romalılar ile Sabinler arasındaki mitolojik savaş koşullarının gerektirdiği bir ödün olarak yorumlanabilir. Plutarkhos *Life of Romulus*'ta

(15.5) Sabinlerin Romalıları, karılarını dokumacılık dışında her türlü fiziksel çalışmadan muaf tutmaya zorladıklarını yazmıştır. Bahsettiğimiz her iki metnin de Romalı karının statüsünü yansıttığı açıktır. Öyleyse, Plutarkhos'un seksen beşinci soruya cevabında sözünü ettiği şart, gerçek bir sınırlamaydı: Kural, sadece kadınlar ile kocaları arasındaki ilişkilerde, yani ev içi bir dinsel mekânda geçerliydi. Kamusal ritüeller için zorunlu değildi. Plutarkhos, kadınların dini topluluklardaki aktif rollerden hemen hemen bütünüyle dışlandıklarının çok iyi bilincindeydi. Buna rağmen tahıl öğütme ve et hazırlamayla ilgili tabunun her durumda kadınlar için geçerli olduğunu belirtmekten kaçındıysa, bunun nedeni eski kuralın istisnalarını bilmesiydi. Bu istisnaların hepsi, ruhani ve adakla ilgili belli görevlerin kadınlar tarafından yürütüldüğü kamusal dini hayatla ilgiliydi.

Vesta Rahibeleri

Tarihsel dönemdeki altı Vesta rahibesini ele alalım. *Flamine*'lerin ve *rex sacrorum*'un (kutsal ritüellerin kralı) karıları gibi, Vesta rahibeleri de kamusal rahibelerdi – Roma dininde ender bir durum. *Virgo Vestalis maxima*'nın (Büyük Vesta Bakiresi) yönetimi altında olan Vesta rahibelerinin görevi, Roma Forumu'nun güneybatı köşesinde bulunan Vesta Tapınağı'ndaki kamusal ocağın ateşine göz kulak olmaktı. Erginlik çağından önce seçilen Vesta rahibeleri ilke olarak, on yıl çırak, on yıl hizmetli, on yıl da öğretmen olarak toplam otuz yıl görev yaparlardı. Vesta Tapınağı'na bitişik büyük bir binada oturan rahibelerin, hizmet gördükleri sürece bakire kalmaları gerekiyordu. Ondan sonra evlenebilirlerdi; fakat çok azı evlenirdi: Ettikleri yemin mutlak bir cinsel perhiz yemini değil, daha çok, tek bir erkeğe sadık kalması, davranışlarında ve giyiminde ağırbaşlı olması beklenen Romalı *matron*'dan istenene benzer bir iffetlilik (*pudicitia*) yeminiydi.[13] Diğer Romalı rahipler gibi, Vesta rahibeleri de hizmet ettikleri tanrıçanın doğasını temsil ederlerdi: İffetlilikleri, Vesta'nın temizliğini ve ocağın alevini yansıtırdı.

Vesta rahibeleri, Roma evlilik ritüeline benzer bir törenle *pontifex maximus* (büyük pontif) tarafından "alınır"lardı. Kızın babası, kızı yüksek rahibin ellerine teslim eder, rahip de şöyle derdi: "Sevgili kızım, Roma halkı ve *Quirite*'ler adına bir Vesta rahibesine buyurulan kutsal ayinleri kutlama vesilesiyle, seni, kanunların en safına uygun biçimde seçilmiş bir aday olarak, Vesta rahibeliğine alıyorum."[14] Vesta rahibesi, hizmet ettiği süre boyunca *flammeum*, yani kırmızı başlık ve *sex crines*, yani altı gelin kurdelesi takardı.[15] Bu törenden sonra *pontifex maximus* ve pontif heyeti, kız üzerin-

de, *paterfamilias* ve aile meclisiyle aynı yetkiye sahip olurdu. Vesta ateşinin sönmesine izin verirse, *pontifex maximus* sert bir bedensel cezaya çarptırılmasını emrederdi. İffetlilik yeminini bozduğu ("ensest" olarak kabul edilen bir suç) ortaya çıkarsa, diri diri gömülebilirdi.[16]

Vesta rahibelerinin rolünün bu dişil yönlerine ve daha mekân içi belli sorumluluklara (7 marttan 15 marta kadar Vesta tapınağını temizlemek gibi) rağmen, Vesta rahibeleri erkeklerin alanına el uzatırlardı. Bir Vergilius yorumcusu olan Servius şunları sayar: "7 mayıstan 14 mayısa kadar üç büyük Vesta bakiresi, hasat işçilerinin sepetlerine *far* koyar. Bakireler buğdayı kendileri kavurur, ufalar, öğütür ve ortaya çıkan unu saklarlar; bu undan yılda üç kere, Lupercalia (15 şubat), Vestalia (9 haziran) ve Eylül Ortası (13 eylül) için pişmiş ve çiğ tuz ekleyerek *mola* yaparlar."[17] Ortaya çıkan *mola salsa*, kamusal kurban için ayrılan her hayvanın (ve tanrılara sunulan diğer bütün adakların) üzerine serpilirdi. Aslında *mola*'yı serpmek anlamına gelen "*immolate*" [kurban etmek] kelimesi bu ilk ayinden gelir. Bu un serpme, işi nihayetinde tanrılara sunulan bütün adakların kaynağı olan toprağı ve de toprağı semere verir hale getirmek için gerekli insan emeği ile Roma bilgisini hatırlatma işlevi görürdü.[18]

Demek ki, Vesta rahibelerinin her büyük kamusal kurbanda parmağı vardı. Bazı kaynaklara göre, daha doğrudan bir rol oynamış, hatta kurbanı bizzat kesmiş bile olabilirler. Cazanove,[19] Vesta rahibelerine *sescepita* denen bir tür kurban bıçağı[20] verildiğini belirtir. Demek ki, kurban sunma yetkileri vardı; gerçi bu yetkinin, hayvan kurbanlarda kullanıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Bununla birlikte bazı metinler, Vesta rahibelerinin ortak kurban ayinlerine sözle ve eylemle katıldıklarını ima eder gibidir. Gebe bir ineğin Tellus'a (Toprak) kurban edildiği –gebelik, tahılın istenen verimde yetişmesinin bir simgesidir–[21] bir yortu olan Fordicidia'da (15 nisan), Vesta rahibeleri karmaşık bir kurban kesme ritüelinde yer alırlardı: "Görevliler buzağıları [ineğin] içinden çıkardıktan ve ayıklanmış sakatatı [*exta*] buhar tüten kaplara koyduktan sonra, en yaşlı Vesta bakiresi, külleri Pales gününde [21 nisan] insanları arındırmak için kullanılmak üzere buzağıları yakardı."[22] Kuşkusuz, Vesta rahibesi kurban törenine katılmazdı, fakat sonraki kasaplık işinde yer alırdı. Belki de daha iyi bir örnek, 21 ağustosta, hasadın kaldırılmasını kutlayan yortuda Vesta rahibeleri ile Quirinus'un kâhini tarafından Tanrı Consus'a sunulan kurbandır: "Eylülün ilk gününden önceki on ikinci gün Quirinus'un kâhini ve Vesta rahibeleri tarafından . . . [Consus'un onuruna] kurbanlar kesilirdi."[23] Son olarak, eğer Georges Dumézil haklıysa,[24] Vesta rahibeleri 25 ağus-

tosta, Regia'da (pontifin resmi ikametgâhı) pontifin Ops Consiua'ya (Bolluk) adadığı kurban ritüelinde yer alırlardı. Bu konudaki son doğrulama, "gizlice arınma kurbanları kesen . . . kanın aleve akmasına izin veren" Vesta rahibelerinden söz eden Prudentius'un bir metninden gelir.[25]

Bu kaynaklar elbette sorgulanmaya açıktır. Örneğin Fordicidia'da Vesta rahibeleri, kurbanı kesen kişinin kendilerine verdiği kurban parçalarını gömerek, kurban ritüelinin sadece son aşamasına katılırlardı. Diğer iki örnekte, Quirinus'un kâhini ve *pontifex maximus* aktif bir rol alırken, Vesta rahibelerinin sadece pasif bir rol oynamış olmaları mümkündür. Son olarak Prudentius'un polemik niteliğindeki metninde şöyle bir değinilen sözün fazla bir ağırlığı yoktur. Yine de, Vesta rahibelerinin kurban bıçağı hakkı ve Bona Dea ayinindeki rolleri, kurban etme yetkisine sahip olduklarını gösterir; ayrıca tahıl ufalamalarına izin verildiğini de gördük. O halde, Vesta rahibeleri geleneksel tabudan muaftılar.

Diğer yandan, Beard'in (1980) göstermiş olduğu gibi, Vesta rahibeleri ne *matron*'dular, ne de bekâr kız. Kocaları ve çocukları olmadığı için *matron* değildiler. Evli kadınlara özgü uzun giysi (*stola*) giydikleri ve saç bandı (*vittae*) taktıkları için bekâr kız da değildiler. Vesta rahibeleri *matron*'larla birlikte belli ayinlere katılırlardı. En azından imparatorluğun başlangıcına kadar, erkeklerle birlikte, *matron*'ların ya da bekâr kızların sahip olmadığı kimi yasal ayrıcalıklara sahiptiler: Bir *lictor*'un ayrıcalığından yararlanıyorlardı; mahkemede tanıklık yapabiliyorlardı; bir babanın ya da kocanın vesayeti ya da velayeti altında değillerdi ve bu, mallarını özgürce elden çıkarabildikleri, vasiyette bulunabildikleri anlamına geliyordu.[26] Başka bir ifadeyle, Vesta rahibesinin cinsel statüsü, tıpkı göz kulak olduğu ateşinki gibi muğlaktı, ara bir yerdeydi.[27] Bu özel statüden ötürü, Vesta rahibelerinin geleneksel olarak erkeklere ayrılan kimi dini yetkileri kullanmalarına izin verilirdi.

Flaminica *ve* Regina Sacrorum

Tek istisna Vesta rahibeleri değildi. Bazı rahiplerin, özellikle zaman tanrılarına kurban sunabilen karıları vardı.[28] Bölük pörçük kaynaklar sadece *rex sacrorum* ve Iupiter *flamen*'inin karıları hakkında bilgi verir; fakat diğer rahiplerin karılarının da benzer sorumluluklara sahip olduklarını varsaymak mantığa uygundur. Iupiter *flamen*'inin ayda sadece bir kere, ay ortasında (aya bağlı olarak on üçüncü ya da on beşinci gün) kurban sunması gerekiyordu; fakat eşi *flaminica Dialis*, her pazar günü (*nundinae*) bir koç kurban ederdi.[29]

Regina sacrorum İuno'ya, her ayın ilk günü dişi bir domuz ya da dişi bir kuzu sunardı.[30] Vesta rahibeleri gibi, *flaminica Dialis*'in de bir kurban bıçağı bulundurmasına izin verilirdi.[31]

Bu vakalar gerçekten de kuralın istisnaları mıydı? Vesta rahibelerinin durumunda olduğu gibi, bu rahibelerin "eril" yetkileri özel statülerinin bir sonucu olmuş olabilir. *Pontifice*'lerden, *augure*'lerden ve diğer rahiplerden farklı olarak, Iupiter *flamien*'leri ve *rex sacrorum*, tam aile hayatına sahip aile reisleri olarak ehliyetli rahiplerdi. Evli olmaları gerekiyordu; aslında makamları bireyler için değil, çiftler içindi. Iupiter kâhini, karısı ölürse istifa etmek zorundaydı. Plutarkhos, karısının yardımı olmadan bu rahibin icra edemediği birçok tören olduğuna işaret eder. Ruhban çift, ruhani işleve sahip bir birimdi ve *flaminica*'nın kurbanla ilgili yetkilerinin bundan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Muhtemelen *regina sacrorum* da benzer bir konumdaydı. Bir aile reisinin yetkilerini karısına devredebildiğini unutmayalım.[32]

Diğer Ruhani Kadınlar

Askeri harekât mevsiminin başlangıcına ve bitişine işaret eden tören kafilelerinde görev alan Salii'nin dişi muadili olan Saliana bakireleri (*saliae virgines*) gibi, başka özel durumlar da vardı. Bu kadınlar hakkında fazla bir şey bilmiyoruz; sadece *apex* (sivri şapka) ve Salii'nin savaş kıyafetini giydiklerini ve Regia'da bir kurban sunduklarını biliyoruz.[33] Bu, eski bir kurummuş gibi görünmese de, bakirelerin fiilen adak ayini gerçekleştirdikleri gösterilemez. Kaynakların yokluğu nedeniyle, Romalı kızların tabi oldukları erginleme ayinlerinin tam bir tanımlamasını yapmak hemen hemen imkânsızdır.[34] Daha sonraki bir tarihte İmparatoriçe Livia, ruhani Augustus'un *flaminica*'sı olarak hizmet verdi, ki bu, rahipliğinin bütünüyle pasif olduğunu varsaymadığımız sürece, adak ayininin gerçekleştirilmesini gerektiren bir roldür. Fakat imparatoriçenin konumu muğlaktı; erkek ile kadın, ölümlü dul ile ilahileşmiş insan arasında bir konumdu. Augusta olarak kamusal ayrıcalıklara sahipti; bu yüzden onun durumunun genel durumu yansıttığı düşünülemez. Doğallaşmış yabancı ilahların rahibeleri de benzer bir muğlak konumdaydılar. Örneğin Aventinus'ta bir tapınağı bulunan Ceres kültü, Magna Graecia'dan bir rahibeye emanet edilmişti. Daha sonra, Magna Mater (Kybele) ve İsis kültleri gibi sonradan benimsenmiş diğer kültlerde de rahibelere izin verildi ya da hoş görüldüler.

Ne var ki, bu vakalarda, rahibeye kuraldan muafiyet kazandıran, taşıdığı "yabancı" statüsüydü. Dahası, bu yabancı görenekler,

sık sık eski “yerel” göreneklerle karşılaştırılırdı. Kadınlar, yerel hukukun erkekleri kutlamaktan men ettiği ayinlerin sorumluluğunu üstlenirlerdi (Halikarnassoslu Dionysios, 2.22.1).

Matronal Toplu Ayinler

Ruhani ve hatta kurbanla ilgili özerk roller üstlenen kadınlarla ilgili en yaygın örnekler, *matron*’lar tarafından kutlanan hem eski hem yeni ayinleri kapsar. *Matron*’lar bazı geleneksel yortularda “hayvan haricinde adaklar” sunarlardı. Kadınlardaki doğurganlığı kutlayan Nonae Caprotinae’de (7 temmuz), özgür kadınlar ve hizmetçiler İuno’ya yabani bir incir ağacının özsuyunu adak olarak sunarlardı.[35] Matronalia’da (1 mart) *matron*’lar, Esquiline’deki tapınağının adanışının yıldönümünde İuno’ya çiçekler sunarlardı. Aynı gün erkekler karılarının sağlığı için dua eder, karılarına hediyeler ve cep harçlığı verirlerdi; bu para hem ayinin giderleri için, hem *matron*’ların kendi elleriyle ailenin erkek kölelerine hazırladıkları bir ziyafetin masraflarını karşılamak için kullanılırdı. Ayrıntılarının büyük bölümü belirlenemeyen bu ayinle ilgili eski açıklamalar, doğuma, özellikle Romulus’un doğumuna ve kadınların doğurganlığına değinir.[36] Her durumda, toplu ayinin bütün masraflarını, kabul edildiği üzere *paterfamilias*’tan alınan paralarla bizzat kadınların karşılaması, bütün sorumluluğu onların taşıdığını gösterir. Yine de bu eski ayinler, kadınları kurbanların kesilmesinde yer almaktan men eden kuralla açıkça çelişmezdi. Aslında öyle görünüyor ki, hiçbir hayvan kurban edilmezdi ve ayinler, sadece aileyi değil bütün kenti ilgilendirirdi. Son olarak, bu toplu ayinler hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmediğimiz kabul edilmelidir. Elimizdekilerin tümü, birkaç gramerciden ve Antikçağ uzmanından kalma üç beş satırdır; bu yüzden bu *matron*’ların tam olarak neyi nasıl yaptıklarını belirleyemeyiz.

Matralia

Başka bir eski toplu ayin olan Matralia (11 haziran), matronal ve dişil ayinlerin Roma mitolojisiyle yakın bağlantısını örnekler. Matralia’da, iyi aile kızı *matron*’lar (*bonae matres*) ilk evliliklerinde (*univirae*), Forum Boarium’daki Mater Matuta Tapınağı’na giderlerdi. Alışılmış kurala aykırı olarak tapınağa bir köle getirir ve ardından öfkeli bir şekilde o köleyi kovarlardı. Sonra kız kardeşlerinin çocuklarını kucaklarına alır ve tanrıçaya onları kutsaması için yakarırlardı. Georges Dumézil, karşılaştırmalı yöntemler kullanarak, Augus-

tus'un çağdaşlarının artık anlamadıkları bu ritüel sahnenin, ritüele dönüştürülmüş Aurora (Roma'da Mater Matuta olarak anılırdı) mitinin kalıntısı olduğunu gösterebildi.[37] Aurora'yı temsil eden *matron*'lar, kölenin (iyi aile kızı *matron*'un karşıtı) temsil ettiği gecenin kötü, biçimsiz gölgelerini kovarlar. Sonra, Şafak'ın (Aurora'nın) kız kardeşi Gece'nin çocuğu Güneş'i karanlıktan kurtarılmış dünyaya getirirler. Dumézil'in bu ritüelin anlamıyla ilgili kurgusu, Mater Matuta'nın tüm niteliklerini, özellikle de öncelikli işlevinin türevlerini, ebe ve dadı olarak yüklemlerini hesaba katmaz.[38] Forum Boarium'un tanrıçası ile civar kentlerdeki benzer tanrıçalar ve Fortuna arasındaki karmaşık ilişkileri de hesaba katmaz. Toplu ayinin mitolojik niteliğinin dışında, amacımız bakımından ilginç bir nokta da bir kurbana, en azından *matron*'ların kutladığı bir kurban törenine herhangi bir imanın bulunmamasıdır. Dumézil, mitolojik bir temanın bu ritüel tercümesini, muhtemelen kayıp bir İuno mitini temsil eden Nonae Caprotinae'yle karşılaştırmış.[39] Ayrıca, hakkında fiilen hiçbir şey bilinmeyen Angerona'nın statüsüyle ilgili kendi yorumu ile bu tören arasındaki bağlantıya da dikkat çekmiş.[40]

Kabul edildiği üzere, kanıtlar yetersizdir. Fakat, kadın olarak doğrudan işin içine girdiklerinde, anne olarak da onurlandırılan tanrıyı simgeleyebildiklerinde kadınların önemli kamusal ritüelleri kutlamalarına izin verilebildiğine dair hipotez belki de sorgulanmaya değerdir. Bu örnekte, görünüşe göre kadınların varlığı, doğurganlıkları ritüelin merkezi olduğu için zorunluydu. Kaynaklar, erkeklerin bu toplu ayinlere katılıp katılmadıklarını ya da katılmalarına izin verilip verilmediğini belirtmez.

Venus Verticordia ve Fortuna Virilis Yortuları

Hakkında çok yazı yazılan bir ritüel daha vardır: Venus Verticordia ve Fortuna Virilis yortusu.[41] Praeneste'nin epigrafik takvimine göre, 1 nisanda "mütevazı sınıflardan birçok kadın da dahil, çok sayıda kadın [*mulieres*], (erkekler) hamamında Fortuna Virilis'e yakarırdı; çünkü erkekler, kendi anatomilerinin kadınları arzulayan kısmını orada çıplak bırakırlardı".[42] Ovidius ikinci bir ilahın adını, Venus Verticordia'yı ve bütün kadınların, *matron*'ların yanı sıra sosyete orospularının da katıldığı ritüeller dizisinin ayrıntılı bir anlatımını da ekledi.[43] İlk ve kuşkusuz birinci yüzyılda temel olan ayin, bir *lavatio*'ydu. Bir hamam ayini olan *lavatio*'da kadınlar, kalpleri iffetliliğe ve evlilik görevlerinin sadakatle yerine getirilmesine yönlendirdiği varsayılan Venus Verticordia'nın kült heykeline hizmet eder, daha sonra heykeli mücevherlerle ve çiçeklerle süslerlerdi. Kendileri de mersin ağa-

cından çelenkler takarak, sıcak hamama dalarlardı. Yıkanırken Fortuna Virilis'e tütsü yakar, ardından süt, bal ve gelincik çiçeğinden yapılan ve geleneksel olarak yeni gelinlere yatıştırıcı diye verilen bir içki olan *cocetum* içerlerdi. Bu toplu ayin, açıkça, bir evliliğin cinsel ilişkiyle tamamlanmasından önce gelen ritüeller etrafında dönerdi. *Matron*'lar önce Venus'ün heykelini, ardından da sanki sevişmeye hazırlanıyormuş gibi kendilerini yıkarlardı. Mersin ağacı ve *cocetum* da sevişmeye hazırlanmanın simgeleriydi. Ovidius, Venus'ün de kocasıyla birleşmeye gitmeden önce *cocetum* içtiğine dikkat çeker.[44]

Venus Verticordia'nın büyüsü, cinsel birleşmeleri mümkün kılıyor, fakat evliliğe yönlendiriyordu. Kadınların, kusurlu bedenlere sahip olanların bile, erkeklerini uyarmasını sağlayan Fortuna Virilis, bu işte Venus Verticordia'ya yardım ederdi.[45] Söyleyebildiğimiz kadarıyla, Venus ayının (nisan) birinci günü yortusu, tüm kademelerden kadınların Venus Verticordia ve Fortuna Virilis'e yakarmasından oluşuyordu. Evlilik öncesi kimi hareketleri taklit eden kadınlar, iki tanrıçadan cinsel birleşmelerini başarıyla taçlandırmasını isterdi. Bu ayinlerin, muhtemelen, geleneksel olarak Sabinlerin tecavüze uğramasıyla, dolayısıyla da Roma evliliğinin *aition*'uyla (köken) ilişkilendirilen Büyük Circus Vadisi'nde kutlanması şaşırtıcı değildir. Bu ritüel yıkanmanın daha önceleri, MÖ 114'te ilk kez inşa edilen ve üçüncü yüzyılın sonlarında bir de heykel dikilmiş olan, Venus Verticordia Tapınağı'nın biraz uzağındaki bir kent hamamında, gerçekleşmiş olması muhtemeldir.[46] Bu hamam, imparatorluğun başlangıcında yıkılınca, yıkanma ritüeli başka bir yere taşınmış olabilir. Bilim insanları, bu ayinin çağı konusunda hemfikir değillerdir. Bazıları arkaik olduğunu ve başlangıçta Fortuna Virilis'i onurlandırdığını, fakat Helenleştirildikten sonra Venus Verticordia'yı (Aphrodite Apostrophia) da kapsar hale geldiğini söyler. Bazıları, toplu ayinin tamamının daha yakın kökenli olduğunu ileri sürer.[47] Eldeki kıt kaynaklar nedeniyle, anlaşmazlığı çözmek zordur; fakat yortunun çekirdeğinin uzun süreden beri var olduğunu ve zamanla karmaşıklaştığını varsaymak makul görünüyor. Biz tarihsel dönemin ritüelleriyle ilgilendiğimiz için, bu tartışma amaçlarımız bakımından nispeten önemsizdir. Can alıcı nokta, her kademeden kadının kamusal bir yortunun, fakat yine kendilerini doğrudan ilgilendiren ve hayvan kurban etmeyi gerektirmeyen bir yortunun, sorumluluğunu taşımış olmalarıdır.

Fortuna Muliebris

Ne var ki, çok sayıda başka dini hizmette, *matron*'lar gerçekten de kurban işini gerçekleştirirlerdi. Bu hizmetlerden birincisi muğlaktır

ve ayinle ilgili bilgimiz sadece etiolojik bir efsaneden kaynaklanır. 6 temmuz günü *matron*'lar, Roma toprağının arkaik (ve idealleştirilen) sınırına yakın Via Latina'nın dördüncü mil taşına gider, orada Fortuna Muliebris'e bir kurban sunarlardı. Efsaneye göre, bu kültün rahibesi, ilk kocasıyla meşru şekilde evlenmiş bir kadındı (*univira*); yani ne bir bakireydi, ne ikinci kez evlenmiş bir kadın, ne de tekrar evlenmemiş bir dul.[48] Fortuna Muliebris Tapınağı'nda gerçekleşen ayinler ve rahibeler hakkında başka bir şey bilmiyoruz. Kültün kuruluşuyla ilgili efsaneler, sadece eskilerin bu ayini nasıl yorumladıklarını sezmemize imkân tanır.[49] Antikçağ yazarlarının anlattıklarına göre, mabedin kuruluşu Coriolanus'a* karşı girişilen savaş sırasında gerçekleşti. Erkekleri güçsüz kalınca, Coriolanus'un annesinin ve karısının önderliğindeki kadınlar kafile halinde generalin dördüncü mil taşındaki karargâhına yürüdüler ve onu kuşatmayı kaldırmaya ikna ettiler. Romalı yetkililer, bu olayın –cumhuriyetin silahlı erkekler tarafından değil, kaftanlı kadınlar tarafından kurtarılması– anısına kadınlara istedikleri ayrıcalığı vermeyi kabul ettiler. Kentin kadınları, o alanda Fortuna Muliebris'e bir tapınak inşa edilmesini ve orada her yıl bir kurban ayini yapmalarına izin verilmesini istediler.[50] *Matron*'lar, tapınağa, Fortuna Muliebris onuruna ikinci bir heykel sunmaya da karar verdiler; kendi heykellerini, cumhuriyetin verdiği heykelle aynı gün adadılar.

Bu efsanevi olayla ilgili anlatılar ayrıntılarda oldukça zengin olmalarına rağmen, sayısız tefsire yol açtı; bu tefsirlerin çoğu, sadece kuşkulu ve doğrulanamaz olmakla kalmaz, esas noktayı da gözden kaçırır.[51] Tanrıça kültünün, *matron*'ların bir kültü olduğundan kuşku yok. Efsanelere inanılacak olursa (ve ben, efsane ile tarihsel olguyu birbirine karıştırmayı reddediyorum), Fortuna Muliebris kültünün merkezi öğesi, kadınların kaftanları (*stola*) ile erkeklerin silahları arasındaki karşıtlıktı. Bu olayda *matron*'lar savaş halindeki erkekler gibi hareket ettiler, dolayısıyla anıtsal kültte de erkekler gibi davrandılar. Esas olarak, efsanede temel aktör olan iki kadın ile tapınaktaki iki heykel arasında var olabilecek ilişkilerin incelenmesine dayanan diğer *aition* yorumları dışında, çeşitli rivayetlerden çıkarılacak temel sonuç budur.[52]

Antikçağ mitolojisi yazarlarını en çok şaşırtan şey, *matron*'ların Fortuna Muliebris Tapınağı'nda oynadıkları aktif roldü: Kurban

* Efsaneye göre, MÖ beşinci yüzyılda Corioli'yi Volskilerden aldığı için ün kazanan Romalı soylu general Gnaeus Marcius Coriolanus; daha sonra tiran olmaya kalkıştığı için cezalandırılıp sürgün edildi; bunun üzerine Volskilerin başına geçip Roma'ya savaş açtı, ancak annesinin yalvarması üzerine Roma'yı almaktan vazgeçip Antium'a geri çekildi ve orada Volskiler tarafından öldürüldü. – ç.n.

ayinleri yapıyorlardı ve tapınağın rahibesi bir *matron*'du. Etiolojik efsane, kültle ilgili yadırgatıcı bir noktaya dikkat çeker: *Matron*'lar tapınağın fiili kurucularıydılar ve kült imgelerinden birini adadılar; oysa normalde, sadece üst düzeyde bir sulh hâkimi ya da Roma halkının özel bir temsilcisi bir kült kurabilir ve ithafta bulunabilirdi. *Matron*'ların direnişle karşılaştıkları ve Fortuna'nın, girişimlerinin meşruluğunu kanıtlamak için doğrudan müdahale ettiği söylenirdi – bu, kadınlara böylesi ayrıcalıklar vermenin ne kadar yadırgatıcı olduğunun bir başka göstergesidir.[53] Bu nedenle, bu kültün olağanüstü mahiyeti, yukarıda ifade edilen genel kuralla çelişmez. Meşru bir şekilde evli yetişkin bir kadın ve anne, silah taşıma yaşına gelmiş yetişkin erkek yurttaşa, hatta bir sulh hâkimine eşit sayılmışsa, bu ancak Senato'nun verdiği ve eşi görülmemiş bir yiğitlikle haklılaştırılmış bir ayrıcalık sayesinde olmuştur. Üstelik bu ayrıcalık sadece bir gün sürmüştü ve eski Roma topraklarının sınırında bir yerle sınırlıydı. Hiçbir şekilde genel bir kural değildi.

Pudicitia

Pudicitia (matronal iffetlilik) kültü hakkında daha da az şey biliniyor; o kadar az ki, bazı bilim insanları varlığından bile kuşkuludurlar. Burada da *matron*'lar, karar alma ve hak verme ya da alma yetkisine sahip bir grup olarak işlev görürdü. Geleneğe göre, pleb bir erkekle evlenmiş (ve bu nedenle statü yitirmiş) patrici bir kadın, Pudicitia kültünden kovulurdu. Bu uygulama, MÖ üçüncü yüzyılda, patriciler ile pleblerin kamusal rahiplikler için savaştıkları sırada başladı. Kovulan bir kadın, uygulamayı protesto etmek üzere Pudicitia Plebia'ya adanan ve pleb kadınlarla sınırlı yeni bir kült kurdu. Livius'a göre (10.23.3-10), kültün kuralları, iffetli ve *univirae* (ilk kocalarına sadık) *matron*'lara kurban adama (*ius sarificandi*) izni veriyordu. Demek ki, görünüşe göre, ister pleb ister patrici olsunlar, *matron*'lar kült kurabiliyor, kurallarını belirleyebiliyor ve kaynakların açıkça ifade ettiği üzere kurban adayabiliyorlardı. Doğrusu, bu bilginin kaynakları efsanelerdir ve ayin, Helenizmden etkilenmiş olabilir. Yine de, Forum Boarium'da bulunan (dolayısıyla tahminen *pomerium* içinde olmasına rağmen, Roma'nın merkezinde olmayan) bu kült, *matron*'ların kurban adamalarına izin verirdi. Fakat, bu kurbanlar (kaldı ki açıkça hayvan kurbanlar oldukları söylenmiyor), sadece yılın bir günü kapalı kapılar ardında ve hiçbir erkeğin katılımı olmadan sunulurdu. Bu yüzden, buradan hiçbir genel kural çıkarsanamaz. *Matron*'ların Rumina'ya[54] ve Carmenta'ya[55] da kurban sunduklarına dair emareler de fazla önemsenemez.

Bona Dea

Geleneğin teyit ettiği *matronal* kültlerin bütün ayırıcı özellikleri, MÖ 62'de patlak veren siyasal skandaldan ötürü ünlenmiş olan Bona Dea yortusunda mevcuttur. Bona Dea kültünün kökeni ve tarihi belirsizdir. Bazı bilim insanları, bunun Roma'ya ithal edilen ve Yunan tipi bir kültle onurlandırılan Magna Graecia'lı bir Damia olduğunu ileri sürer.[56] Bazıları (Piccaluga gibi, 1982), arkaik bir Roma kültü olduğunu ve sadece etiolojik mitlerin Yunan kaynaklı olduklarını söyler. Her durumda, Hıristiyan çağın başlangıcına gelindiğinde, kadınların tanrıçası (*he theos gynaikeia*,[57] *feminarum dea*[58]) sayılan Bona Dea, oldukça yadırgatıcı bir kültle onurlandırılırdı. Tapınağı Aventinus Tepesi'nin yamaçlarındaki kayalıklara inşa edilmiş olan tanrıçaya 1 mayıs günü, bir kurban sunulurdu.[59] Tapınak ya da ayinin fiili olarak ne şekilde gerçekleştirildiğiyle ilgili hiçbir şey bilinmiyor; sadece, mersin ağacının, erkeklerin ve şarabın içeri sokulmadığı biliniyor. Etiolojik bir efsane, belli oyunlarda genç kadınlar yer alırken yaşlı bir kadının yöneticilik yaptığını ima eder gibi görünüyor.[60] Diğer kaynaklar, tapınakta "korkmayan ve korkutmayan" (*nec terrentes nec tementes*) yılanların bulunduğunu söyler ve başka yerlerde yılanlar Bona Dea'nın temsilleriyle bütünleştirilir.[61] *Cum imperio*, yani 3 aralık gecesi konsül ve *praetor* gibi yüksek sivil ve askeri komuta yetkilerine sahip bir sulh hâkiminin ikametgâhında, kapalı kapılar ardında icra edilen ikinci tören hakkında ise daha fazla şey biliniyor. Dişi kölelerinin yardım ettiği üst sınıftan *matron*'lar, Vesta rahibeleriyle birlikte bu törende görev alırlardı. 62'de, Clodius bir skandala neden olunca, tören, o sırada *praetor* olan Caesar'ın evinde yapıldı. Caesar'ın annesi Aurelia töreni yönetti; Caesar'ın karısı Pompeia (olaya adı karıştırılacaktı) ve kız kardeşi Julia ona yardım etiler.[62]

Plutarkhos'un bu olay ve olayın siyasal ve hukuksal sonuçlarıyla ilgili olarak anlattıklarına göre, törenin yapıldığı evdeki en yaşlı *matron* kültü yönetirdi. Fakat 62'de tören, kadın kılığına giren Clodius tarafından bozuldu ve Vesta rahibeleri tarafından yeniden kutlanması gerekti; bu durum, Vesta rahibelerinin ayini fiilen kontrol edemeseler bile, kutsal konularda pontifinkine benzer bir yetkiye sahip olduklarını gösterir. *Matron*'lar kamusal bir kültü kutsadıklarında Vesta rahibelerinin, erkek rahiplerin sulh hâkimleri için yaptıkları gibi, adeta kendi kutsal haklarının kefilleri ve sırdaşları olarak hizmet eder göründüklerini daha sonra göreceğiz. Bona Dea kültünde *matron*'lar pembe saç bağı takarlardı.[63] Kurban ocağında bir domuz kızartırlardı ve hayvanın işkembesi (*abdomen* – daha faz-

la ayrıntı bilmeyi isterdik), onuruna libasyon yapılan[64] tanrıçaya verilirdi.[65] Şarkı söylemek ve dans etmek törenin bir parçasıydı.[66] Bu gece törenlerine erkekler kabul edilmezdi (gerçi, bunlara "gizli ayin" dememize imkân veren hiçbir kanıt yoktur).[67] Aslında, törenin yapıldığı eve bile erkek sokulmazdı. Plutarkhos'a göre, bu kural, Venus'ün bitkisi mersin ağacının dışlanmasıyla birlikte, cinsel perhizi simgelerdi.[68]

İlk bakışta, bu kurban ve libasyon ayinlerinin, "halk için" (*pro populo*) *matron*'lar ve Vesta rahibeleri tarafından yönetildiği görülür.[69] Erkeklerin yer almaları yasak olduğuna göre, kurban edilen hayvanın kasaplığını ve libasyonu kadınlar yapmak zorundaydı. Kurbanı ve libasyonu, *matron*'ların törenin katılımcıları olarak kendilerine düşen et ve şarabı yiyip içtikleri bir ziyafetin izlediğini varsayabiliriz. Iuvenalis'in, Vesta Rahibesi Saufeia'nın şaraba düşkünlüğüyle ilgili saptaması, *matron*'ların normalde içmeleri yasak olan bir içkiyi cömertçe kendilerine ayırmakta ünlü olduklarını gösterir.[70]

Bütün eski kaynaklar, bunun alışılmadık bir hizmet olduğu konusunda hemfikirdir ve şarabın varlığına dikkat çeker; Bona Dea Tapınağı'nın kuralları içeriye şarap sokmayı yasakladığı için, şarabın varlığı daha da çarpıcıydı. Kadınlar gibi, Bona Dea Tapınağı'nın da sulandırılmış şarapla temasa girmemesi gerekiyordu. Tapınakta şarap sadece "süt" olarak anılırsa ve "bal çömleği" denen bir kaba konursa kullanılabilirdi.[71] Anlaşıldığı kadarıyla bu tür kurnazlıkların amacı, sulandırılmış şarabın, bir sepete konup ağaç tokmaklarla ezilen kuru üzümden yapılan ve "bal gibi bir çömlek"te saklanan *passum* gibi "ehlileştirilmiş" ya da sulandırılmış şaraba benzemesini sağlamaktı.[72] Aynı kuralların Aralık töreninde de geçerli olduğunu varsaymak akla uygundur.

Bona Dea kültünün kurucu mitine göre, tanrıçanın kendisi muğlaktı. Varsayıma göre Bona Dea, arkaik Faunus'un karısı Fauna'nın tanrısal adıydı. Hikâyenin bir versiyonunda, Fauna gizlice sulandırılmış şarap içtiği için mersin ağacı dallarıyla dövülür ve işkence edilir.[73] Başka bir versiyonda, sarhoş ve hırpalanmış olmasına rağmen, babası Faunus'un ensestçi yaklaşımlarına boyun eğmeyi reddeder; Faunus, ondan istediğini ancak bir yılan biçimini aldıktan sonra alır.[74] Kısacası, bütün kaynaklar Bona Dea'yı, kadınların eril roller üstlendikleri tepetaklak bir dünya olarak resmeder.[75]

Fakat bu dünya sadece tepetaklak değildi. Dişil iffetliliğe ilişkin Roma görüşü gibi, muğlaktı da. Bona Dea'nın ve *matron*'larının şaraba, sekse ve erkeklere yönelik görünüşte çelişkili tutumları, bazı bakımlardan, Vesta rahibelerinin muğlak statüsünü hatırlatır.[76] *Matron*'lar bir eril-dişil, aktif-pasif ikircikliği göstererek, sulandırılmamış

şarabı ve seksi hem kabul eder, hem reddederler. Demek ki, Bona Dea kültü, bir matronal statü teorisini canlandırıyordu. Kadınların kültteki rolü, hem ritüelde hem tefsirde bir istisna olarak resmedilirdi. Kadınlar geceleri, kapalı bir yerde ve kılık değiştirerek yaptıkları şeyi gizlice yapıyorlardı. Kurbanlık hayvanın kasaplığını nasıl yaptıklarını bilmek ilginç olurdu. Davranışları, diğer kurban ayinlerinde hizmetlerini toplum önünde, herkesin huzurunda ve herhangi bir kılığa bürünmeksizin alenen icra eden erkeklerin davranışının tam zıddıydı. Mitoloji yazarlarının Bona Dea ve kültünün kökenini, daha sonra Roma kenti haline gelecek yerin etrafındaki ormanların efsanevi sakinleri Faunus'ların arasına yerleştirdiklerine dikkat edin.

Niyazlar

Bona Dea kültünün Roma'dan, kent merkezinden ve kent merkezinin ölçülü, uygar hayat tarzından zamansal, mekânsal ve yapısal yabancılaşması, bize *matron*'ların ve gelinlik kızların katıldığı hemen hemen bütün ayinlerin yabancı kökenli olduğunu hatırlatır. Bu durum özellikle, MÖ üçüncü yüzyılın sonlarına doğru çok yaygınlaşan niyazlar (muhtemelen adakların eşlik ettiği istek ya da şükran duaları) için geçerliydi. (Quin)decemvir'ler* tarafından denetlenen bu dualar, Romalıların Yunan Ayini (*ritus Graecus*) dedikleri şeye aitti. MÖ 207'deki gibi, gelinlik kızların bir *carmen* (kantat) söyledikleri Yunan Ayini'nin büyük geçit yürüyüşleri de, *pomerium*'un ya da kent merkezinin dışında gerçekleşirdi. Bir yol Apollon Tapınağı'ndan geçip, Tiber ile Capitolino'nun güneybatı köşesi arasında ilerleyerek Aventinus'taki İuno Regina Tapınağı'na giderdi.[77]

Bu niyazlar hakkında alışılmadık derecede ayrıntılı ve olağanüstü ilginç bilgilere sahibiz: MS 204'ün epigrafik vakayinamesinde tasvir edilen büyük Seküler Oyunlar** toplu ayiniyle bağlantılı üçlü niyaz.[78] Bu vakayiname *matron*'lar tarafından kutsanan bir kültü tasvir eden tek belge olduğu için tamamını aktarmaya değer. (Metindeki boşlukların nedeni, mermer plakadaki kırıklardır).

IV, 4: [2 haziran, gece] [metinde boşluk] *sellisternia*'ları.
IV, 9-Va, 30: [2 haziran, gündüz, Iupiter'e bir kurbandan ve Capitolino Tepesi'ndeki kurban ziyafetinden sonra] Antoninus Augustus ve Septimius Severus [imparator ve

* Eski Roma'da (elli) on kişiden oluşan yönetici konsey üyelerine verilen ad. – ç.n.
** Eski Roma tanrılarını onurlandırmak için yapılan, üç gün üç gece süren ve uzun, düzensiz aralıklarla tekrarlanan törenler. – ç.n.

oğlu Caracalla], Geta Caesar'la [imparatorun ikinci oğlu] birlikte ve praetoryan muhafızın [Pautianus] ve diğer bütün *quindecemvir*'lerin [Oyunlar'la bağlantılı törenlerden sorumlu rahipler] eşliğinde İuno Regina'nın [Iupiter Capitolino Tapınağı'nın üç sahınından biri] *cella*'sına gitti. Orada [İmparator Septimius] Severus Augustus, her iki yanında Vesta bakireleri Numisia Maximilla ve Terentia Flavola olmak üzere, grupların anası ve imparatorun eşi Iulia Augusta'ya ve oraya çağrılmış olan yüz dokuz *matron*'a aşağıdaki sözleri söyledi: İuno Regina, Quirites'in Roma halkının daha fazla yararına olacaksa, Quirites'in Roma halkı ailelerinin hepsi de evli yüz on anası [metinde boşluk] sana niyazda bulunmamıza ve yakarmamıza izin ver, Quirites'in Roma halkının hem içeride hem dışarıda hükümranlığını ve gücünü artırmanı senden acilen istememize [izin ver] ve Latinler ebediyen tebaa kalsın [metinde boşluk] Quirites'in Roma halkına ebedi bütünlük, zafer ve kuvvet ihsan eyle, Quirites'in Roma halkına ve lejyonlarına destek ver, Quirites'in Roma halkının cumhuriyetini güvenli ve sağlam tut, daha da geliştir ve Quirites'in Roma halkına, *quindecemvir*'lere, bize, yuvalarımıza ve ailelerimize uğurunu ve hayırseverliğini göster. Bunun için, biz, Quirites'in Roma halkı ailelerinin hepsi de evli anaları diz çöküp [metinde boşluk] sana yalvarıyor, yakarıyor ve niyaz ediyoruz. Aşağıdaki *matron*'lar bu niyazda bulundu [hepsi senatör ya da süvari tabakasından olan katılımcıların adları sıralanıyordu]. Ardından İuno için [metinde boşluk] bir *sellisterne* ["oturmuş" bir tanrıçanın heykeli için kurban ziyafeti] yaptılar. Aynı ayinden sonra ve aynı *matron*'lar tarafından İuno için başka bir *sellisterne* yapıldı.

Va, 52: [3 temmuz, gece] Grupların anası Iulia Augusta ve yüz dokuz *matron* İuno ve Diana için *sellisternia*'yı kutladılar.

Va, 83-90: [3 temmuz] Aynı gün grupların anası Iulia Augusta ve yüz dokuz *matron* önceki iki gün olduğu gibi kendi [*sua*] *sellisternia*'larını kutladılar; genç domuzlar kurban ettiler [ve] kurban etini yediler [metinde boşluk] ve dans ettiler.

Üç dini törende *matron*'lar, içlerinde en seçkin olanın, imparatoriçe Iulia Domna'nın önderliğinde, tüm sorumluluğunu üstlendik-

leri, kendilerine ait (*sua*) denen ayinler yapardı. En azından üçüncü gün, domuz kurban ederlerdi. 3 temmuzdaki kurban töreni tasvirinin *sellisternia*'nın tam bağlamını verdiğini varsayarsak, *matron*'ların her üç günde de kurban kestiklerini bile düşünebiliriz. Bu defa kurban töreni alenen, Capitolino Tepesi'ne yakın bir yerde, kentin merkezinde icra ediliyordu. Okudukları dualar da dahil, kadınların yaptıkları ayinler, bir bakıma imparatorun, oğullarının ve *quindecemvir*'lerin Capitolino Tepesi'nde yaptıkları törenin dengidir. Fakat yine, bu da "yerli" bir ritüel değildi; çünkü Seküler Oyunlar, çeşitli ayrıntılarıyla Roma Ayini'nden (*ritus Romanus*) farklı olan Yunan Ayini'nin bir parçasıydı. Bu yüzden, söz konusu ritüeller Romalı olmayan kurallara göre yönetildikleri için, kadınların kurban kesmelerine bu bağlamda izin verildiği ileri sürülebilir. Peki bu sav sağlam mıdır? Seküler Oyunlar'ın ritüelleri, kısmen Magna Graecia'nın kentlerinden ödünç alınmıştı. Bu kentlerdeki kadınların ruhani işlevler icra edebildikleri doğrudur, fakat her zaman kurban kesme hakkına sahip olup olmadıkları açık değildir.

Ne olursa olsun, bu "yabancı" bağlamda bile *matron*'ların özel bir rolleri vardı. Niyazları ve *sellisternia*'ları, erkekler tarafından kutlanan Oyunlar'ın temel ritüellerini izlerdi. Matronal törenler ikinci sırada gelirdi ve ritüel dizinin bitimiydiler; bu durum onları, Romalıların gözünde ikincil yapardı. Dahası, hem metinden hem tasvirlerden açıkça görüldüğü gibi, *matron*'ların özerkliği sınırlıydı. 88 tarihli Seküler Oyunlar'ın anısına çıkarılan bronz bir para, *matron*'ları, yüzleri İuno Regina sahınlığına dönük ve diz çökmüş halde gösterir.[79] Ellerini havaya kaldırmış, metni 204 vakayinamesinde korunmuş olan niyaz duasını etmektedirler. Fakat, 204 kitabesinde duayı ilk önce Septimius Severus'un okuması (*praeire verba*) gibi, burada da İmparator Domitianus, *matron*'ların önünde durup metni onlara dikte ettirir. Bu, her zaman, duada uygun sözlerin söylenmesini sağlamaktan sorumlu kişinin (örneğin, bir sulh hâkimine yardım eden pontifler) rolüydü. Bu yüksek dini yetki, imparator olmasının yanı sıra yüksek pontif de olan Septimius Severus ile Domitianus'un elindeydi. Bu durumda, kadınlar tarafından icra edilen kurban ayininin bir erkek tarafından denetlenip denetlenmediği sorusu gündeme gelir.

MS 204'ün Seküler Oyunlar'ıyla ilgili olarak anlatılanlar, başka soruları da gündeme getirir. *Matron*'ların eylemlerinin sıralanması, diğer matronal ritüelleri, sadece MÖ üçüncü yüzyıldan itibaren Roma dini hayatında yaygın olan niyazları değil, Fortuna Muliebris Tapınağı'yla ya da Bona Dea yortusuyla bağlantılı ritüelleri de akla getirir. *Matron*'lar grubunun bileşimine dikkat edin. 204 yılının yüz on *matron*'u, senatörlerin ve süvarilerin karıları, Matralia'nın[80] *bo-*

nae matres'lerinin ve Bona Dea yortusunun *matronae honestissimae*'lerinin (en onurlu *matron*'lar) eşdeğeridirler.[81] Nasıl ki Pudicitia ya da Matralia kültünde yer almalarına izin verilen *matron*'ların *univirae* olmaları şart idiyse, 204'ün *matron*'ları da *nuptae* olduklarını, yani dul ya da boşanmış olmadıklarını dualarında iki kere belirtirler. (Kabul edildiği üzere "evli bir *materfamilias*" olmak, *univira* olmakla aynı şey olmadığı halde, vurgulu tekrar bunu gösterir.) Dahası, niyaz duasını, Bona Dea yortusunda olduğu gibi, en güçlü ailedeki en yaşlı *matron* yönetirdi ve 204'te, bu en güçlü aile, açıkça imparatorluk ailesiydi. Üstelik, Bona Dea yortusundaki gibi, özel bir rol oynayan Vesta rahibeleri *matron*'lara yardım ederlerdi. Septimius Severus, niyazın sözlerini Iulia Domna'ya ve yüz dokuz *matron*'a dikte ederken, iki yanında iki Vesta rahibesi vardı ve bu rahibeler, sulh hâkimine *matron*'lardan daha yakın olup diğer ritüellerde hâkime yardım eden pontifler, kâhinler ve quindecemvir'ler gibi ona yardım ediyorlardı. Matron'ların "dans ettikleri" de ([*antr*]*uau*[*erunt*]: Orijinal kelimenin sadece üç harfi kalmış) söyleniyor ve bu, diğer kaynaklarda kadın yortuları anlatılırken sözü edilen şarkı söyleme ve dans etmeyi hatırlatıyor. Son olarak, tıpkı Bona Dea yortusundaki gibi, *matron*'lar, muhtemelen kutlamanın konusu olan yeni yüzyıl gibi genç olan domuzlar kurban ediyorlar.

Dinsel Hayatın Kıyılarında

Buraya kadar incelenen görenekler, kadınların kamusal ve özel dinsel hayattan ya dışlandıklarını ya da dinsel hayatın "yabancı" ve kıyıda köşede kalmış yönleriyle sınıflandıklarını gösterir. Kadınlar, Yunan Ayini'ne göre düzenlenen (Romalıların gözünde) ithal kültlerin törenlerine katılırlardı. Dinsel sorumluluklar aldıklarında bunları geceleri ya da kapalı kapıların ardında yahut da kentten uzaktaki sınır tapınaklarında, bazı durumlarda özel muafiyetle yerine getirirlerdi. Fortuna kültü gibi bazı kültlerde, kölelere ve Roma toplumunun kıyıda köşede kalmış, diğer önemsiz insanlarının arasına karışırlardı.[82]

Bir kadın ne kadar marjinalse, bir *paterfamilias*'ın ya da kocanın otoritesine o kadar az tabiydi ve o kadar çok dinsel sorumluluk alırdı.[83] Örneğin Numa'nın buyruklarına göre, vaktinden önce evlenen bir dulun gebe bir domuz kurban etmesi,[84] İuno'nun sunağına dokunan bir sosyete orospusunun (ya da partneri kocası olmayan *paelex*) ise dişi bir kuzu kurban etmesi gerekiyordu.[85] Yılda bir gerçekleştirilen Liber ayininde görev alan "yaşlı kadın"ın *(anus)* statüsünü bilmiyoruz, fakat muhtemelen aşağı sınıflardan bir duldu.

Kadınlar ve Hurafe

Bu vakalar, buraya kadar anlatılan türden ritüellerin doğrudan uzantılarıydı. Kadınlar, çeşitli sapkın dini davranış biçimlerine de katılırlardı. Kadının hurafeye yatkınlığı, Roma edebiyatının beylik konusudur. İsis'e ve bu türden diğer ilahlara tapanlar, Iuvenalis'in ünlü hicivlerinin merkezi öğesidir[86] ve "yaşlı hanımların hurafeleri" anıştırmaları herkesçe bilinirdi.[87] Kadın efsuncuların ve büyücülerin sayısı çok fazlaydı.[88] Ünlü Bacchanalia olayı, kadınların dinsel sapkınlığa katılmalarının iyi bir örneğidir ve ayrıntılı bilgisine sahip olduğumuz tek örnektir. Bu, karmaşık bir işti ve J.M. Pailer'in eldeki kaynaklardan hareketle ustaca yeniden kurduğu olay daha da karmaşıktı. İtalya'nın tamamı söz konusu olmasına rağmen, ben Roma'daki olayların ve yetkililer tarafından formüle edilip gelenekle aktarılan yorumların üzerinde yoğunlaşacağım.

Bacchanalia

Skandal MÖ 186'da, sınırların genişlemesinin ve Pön Savaşları'nın sonuçlarıyla zaten sarsılmış olan Roma'da patlak verdi. Epeyce dikkat çeken ve acımasız bir baskıya yol açan olay, en dolaysız şekilde erkekleri etkiledi, fakat kadınlar da, en azından Roma'da önemli roller oynadılar. Suç niteliğindeki Dionysos ayinleri, iki dişi kültün –Campania'daki Ceres ayinleri ve eski Stimula kültü– çarpıtılmasını kapsıyordu. Bu kültler, diğer matronal kültlerle (Bona Dea, Venus Verticordia ve Ceres kültleri gibi) birlikte, Roma'nın oldukça kuşkulu bir üne sahip olan Aventinus kesiminde boy verdi; sonunda birçok söylentiye konu oldular.[89] Eteğinde Tiber ile Forum Boarium'un bulunduğu Aventinus'un kuzeybatı yamacında toplanmışlardı. Campania'da doğmuş bir kadın olan Annia Paculla matronal kültte reform yapmıştı ve Livius'a göre (39.8 vd.) Duronia adlı başka bir *matron* skandala neden oldu. Annia Paculla'nın reformunun mahiyeti neydi? Esas olarak, erkekleri –çok genç erkekleri– bu kadın kültüne sokmaktı. İşe, sonradan kültün yüksek rahipleri olacak olan iki oğlunu alarak başladı. Duronia, oğlu Aebutius'u da külte sokmaya çalıştı. Ne var ki, Bacchanalia konusunda Romalı yetkilileri en çok kaygılandıran kültün gizli, gececi, sefahatçi niteliği ya da erkekler ile kadınların bir arada olması değildi. Hatta, kadınların, gençlerin, dostların ve Roma siyasal sahnesinde daha önce marjinal olan diğer aktörlerin öne çıkmasıyla bağlantılı siyasal güçlükler de değildi. Yetkililer için, marjinallerin bir araya toplanmasının –ki hemen komplo suçlamalarına yol açtı– en tehlikeli yanı, çok

genç erkeklerin anneleri (ister ritüel, ister doğal) tarafından erginlenmeleriydi. Kısaca kadınlar hem babanın, hem kentin yerini alıyorlardı.[90]

Pailler'ye göre bu Dionysosçu erginleme, genç Roma yurttaşlarının sivil erginlenmelerinin yerini alma tehlikesi yaratıyordu. İddialara göre, Bacchanalia, "büyük ölçüde homoseksüel sefahat âlemlerini ve savaşçıları erginleme ritüellerinin taklitlerini, *juvene*'lerin iki saygın ehliyete, aile ve kent için bir nesil yaratma ehliyeti ile aileyi ve kenti silahla savunma ehliyetine erişmelerini belirleyen geleneksel ayinlerin" yerine geçirdi.[91] Bu yıkıcı niyet, vasiyetname çalmak gibi yaygın suçlarla birleşince, Bacchanalia'nın nasıl olup da geleneksel Roma değerlerine bir saldırı gibi görünmüş olabileceği anlaşılır. Kadınlar "komplo"nun merkezindeydi. Komplo sonunda bastırıldığında, kadınların cezalandırılmasına özellikle dikkat edilmesi anlamlıdır. İşin içinde olan erkekler kamusal olarak cezalandırıldıkları halde, kadınlar ebeveynlerine ya da vasilerine teslim edildiler. Kadınlar sadece, özel ceza vermek için gerekli koşullara sahip birinin bulunmaması halinde, kamusal olarak cezaya çarptırıldılar.[92] Yetkililer, bu şekilde kadınların her alanda kamusal ehliyetsizliğini vurgulayarak en katı geleneğe başvurmakla, açıkça ataerkil düzeni pekiştirmek ve kadınları tekrar normal yerlerine göndermek istiyorlardı.[93]

Kadınların 186 skandalındaki rolü (gerçek ya da hayali) ve babaların, kocaların ve vasilerin otoritesinin pekiştirilmesi, Roma'nın üçüncü yüzyılın sonundan beri yüzleşmek zorunda kaldığı daha büyük bir soruna işaret eder: *Matron*'lar sorunu. Pön Savaşları bu kadar uzun sürdüğü ve toplumun her tabakasında bu kadar çok cana mal olduğu için, *matron*'lar kamusal bir rol oynamaya devam etmişti. Sadece büyük gönül alma ritüellerinde yer almakla kalmıyor, erkeklere ayrılan alanlara da sık sık tecavüz eder gibi görünüyorlardı. Bacchanalia dışında en iyi bilinen olaylardan biri de, MÖ 195'te gerçekleşen bir gösteriydi; bu gösteride *matron*'lar, ilk kez 216'da yürürlüğe giren ve bazı pahalı eşyaların giyilmesini yasaklayan Oppian Kanunu'nun iptali talebiyle Roma'nın merkezine yürüdüler.[94] Romalı muhafazakârlar bunu ve diğer kadın gösterilerini kamusal hayattaki erkek tekeline bir saldırı ve aile içi otoritelerine meydan okumanın bir kanıtı olarak gördüler. Yetkililer 195'te, 186'da tekrar yapacakları gibi, bu kadınsal aşırılıklarla evde uğraşılmasını ve gerekirse evde cezalandırılmasını tavsiye ettiler.[95]

Kadınlar ile erkekler arasındaki çatışmalar –en ünlü aileler en ünlü çatışmaların içindeydi– çoğunlukla sapkın dinsel davranışla bütünleştirilirdi. Kadın korkusu zaman zaman panik havasına bürü-

nürdü. Matronlar, sık sık kocalarını zehirlemekle suçlanırlardı. Kaynaklarda, biri MÖ 331'de,[96] biri 184 ile 180 arasında,[97] biri de MS 153'te[98] olmak üzere birkaç yaygın zehirleme iddiasından söz edilir. Bu suçlamalar genellikle salgın hastalıklardan kaynaklanıyordu; fakat birçok Romalı, zina yapan her karının potansiyel bir katil olduğu konusunda Yaşlı Cato'yla hemfikirdi.[99]

Zehirleme cezai kovuşturmaya tabiydi fakat suçun kendisi, Bakkhalara atfedilen suçlar gibi, sapkın dini uygulamalara yüklenirdi. Romalılar, matronal büyüyü yasal dinin antitezi olarak görüyorlardı. Büyü, hiç kimsenin kontrolüne tabi değildi, hele erkeklerin hiç. Büyü pratiği, geleneksel ritüellere taban tabana zıttı. Venus'ün tılsımlarıyla ve tıbbi bitkilerle ilişkileri nedeniyle kadınların bu tür muzırlıklara doğal bir yatkınlıkları vardı.[100] Macrobius, Bona Dea mabedinde, rahibelerin ilaç yapmak için kullandıkları bir *herbarius*, yani bitki koleksiyonu bulunduğunu bildirir.[101] Bazı eski müfessirler, bu bitki koleksiyonunu, Bona Dea'nın Büyücü Medea'yla özdeşleştirilmesinin nedeni sayarlar.[102]

Kadınlar kamusal dinden açıkça dışlanır ve genellikle belli ayinlerle ve çeşitli heterodoksi biçimleriyle sınırlanırlardı. Kadınların dinsel olarak marjinalleşmesi, herhangi bir dini rasyonel ve makul bir şekilde uygulayamayacaklarına dair yaygın bir görüşle haklı gösterilirdi. Bu yüzden dişi ya da matronal kültlerden söz etmek zordur; zira eninde sonunda bu kültlerin, istisna ya da kesinlikle sınırlı oldukları söylenirdi; aksi takdirde de, hoş görülemez aşırılıklar olarak yerilirlerdi. Din –tek doğru din– esas olarak bir erkek işiydi.

Uygunsuz, Fakat Vazgeçilmez

Kadınlar dinsel hayattan rasgele dışlanmazlardı. Dışlanmaları, marjinallikleri bizzat kadınlar tarafından da paylaşılan belli bir temsille haklılaştırılırdı. Bu temsil sayesinde kadınlar aslında dine katılırlardı, fakat bu çok özgül bir biçimde gerçekleşirdi. Kadınlar dinden, tanrıçaların panteondan dışlanmalarından daha fazla dışlanmıyorlardı. Rolleri, ikinci derecede olmasına rağmen, vazgeçilmezdi.

Vesta Bakireleri ve Sibylla Kitapları

Roma'nın kaderi, Vesta rahibelerine ve Vesta'nın kutsal ateşine bağlıydı. Gerekli *mola salsa*'yı Vesta rahibeleri yaptığı için, onların dolaylı fakat vazgeçilmez yardımı olmadan hiçbir kamusal kurban töreni yapılamazdı. Herhangi bir nedenle Vesta ateşi sönerse, Ro-

ma'nın kamusal hayatı aksardı; kentin kutsal ocağında ateş olmadan Roma'nın kimliği olmazdı. Horatius'un "pontif ile suskun Vesta rahibesi Capitolino'ya tırmandığı sürece" Roma'nın ve kendisinin şöhretinin baki kalacağına dair rahatlatıcı inancını şimdi anlayabiliriz.[103]

Vesta rahibeleri ve ayinleri gibi, Sibylla'nın kehanetleri de Roma'nın işleyişi için vazgeçilmezdi; çünkü bunlar sulh hâkimlerinin ve Senato'nun krizleri çözmesine ve tanrılarla barışı sağlamasına imkân tanıyordu. Cumae'nin yerlisi (ve anlaşılabileceği gibi bir "yabancı") olan Sibylla o kadar önemliydi ki, onun sözleri Roma'nın uğurlarından biri haline geldi. MS beşinci yüzyılda şair Rutilius Namatianus, "ebedi bir imparatorluğun kâhince işaretleri" (*aeterni fatalia pignora regni*) dediği Sibylla Kitapları'nın Stilicho tarafından yok edilmesinden yakınıyordu.[104]

Bu iki örnek (Vesta rahibeleri ve Sibylla), kadınların dindeki yerlerinin paradoksal mahiyetini gösterir. Erkeklere tabi ve marjinal rollerle sınırlanmış olmalarına rağmen, kadınlar, Roma'nın varlığını sürdürmesi için elzem görevleri yerine getirirlerdi. Vazgeçilmez üreme işlevleri, elbette birçok ritüelde ve kültte kutsanıyordu; fakat toplumun özsel bir bileşeni olarak da onurlandırılırlardı. Capitolino'da bir kurban töreni gerçekleştirmek, Vesta rahibelerinin ikametgâhında *mola salsa* hazırlamaktan daha "dini" ve daha önemli gibi görünebilir; fakat tıpkı kutsal ateşin sönmesi durumunda dinsel hayatın devam edemeyecek olması gibi, bu hazırlık olmadan da hiçbir kurban ritüeli yapılamazdı. Bu yüzden Vesta rahibelerinin mütevazı faaliyetleri, erkekler ile tanrılar arasında iletişim kuruyordu. Benzer şekilde, Roma yönetimi için son derece önemli olan Apollon'un bilgeliği, bir kadının ağzından dile gelirdi. Vesta rahibelerinin tam olarak kadın olmadıkları ve Sibylla'nın gerçekte Romalı olmadığı itirazında bulunulabilir. Fakat bizzat Romalıların yerli olarak sınıflandırdıkları bazı olgular, bu itirazın yersiz olduğunu kanıtlar.

Iupiter Flameni'nin "Eksiksizliği"

İupiter *flamen*'i ve *flaminica*'sı, ideal bir çift sayılırdı. Antikçağ uzmanları, iyi şans için gelinlerin ateş rengi bir duvak örttüklerinden bahsederler. Boşanması mümkün olmayan *flaminica* her zaman örtünürdü.[105] *Flamen* ile *flaminica*'nın evlilik yatağında başka bir erkeğin uyumasına izin verilmezdi ve *flamen*'in, peş peşe üç geceden fazla başka bir yerde uyuması mümkün değildi.[106] *Flaminica*'nın *univira* olması gerekiyordu.[107] Kocasının giydiği ritüel elbisesi ve evliliklerinin simgesi olan *laena*'yı örerdi. *Flamen*'ler en resmi ayin olan,

confarreatio'yla evlenirlerdi. Bu evlilik, muhtemelen, *flamen*'i görevlendirme töreninin bir parçasıydı; *flamen*'liğe bir birey değil, bir çift seçilirdi.[108] Iupiter *flamen*'i karısından ayrılamazdı ve görevlerini onsuz icra edemezdi. *Flaminica* öldüğünde, *flamen*'in görevini bırakması gerekiyordu. Plutarkhos bu koşulun önemi üzerine düşünmüştür: "Bunun nedeni evlenip daha sonra eşini kaybeden bir erkeğin, hiç evlenmemiş bir erkekten daha mutsuz olması mıdır? Evli erkeğin ailesi eksiksizdir. Bir kadınla evlendikten sonra onu kaybeden erkeğin ailesi, sadece eksik değil, sakattır da. Yoksa bunun nedeni, kadının kocasının kutsal mesleğinin icrasına katılması mıdır (zira onun yardımı olmadan icra edemeyeceği törenler vardır)? İlk karısını kaybettikten hemen sonra ikinci bir kadınla evlenmek onun için imkânsızdır ve her durumda uygunsuzdur."[109] Plutarkhos, meşum Domitianus'un bir Iupiter *flamen*'inin boşanmasını onaylama isteğini değerlendirdikten sonra, şu sonuca varır: "İki *censor*'dan birinin ölmesi durumunda diğerinin görevinden istifa etmesi şartı dikkate alındığında, bu prosedür daha az hayret verici görünüyor."

Bu yorum, birkaç önemli nokta içerir. Hızla yeniden evlenme örnek çift imajıyla bağdaşmazdı. *Flaminica*, çok sayıda ritüel işlevi kocasıyla birlikte icra ederdi. Daha da ilginci, evli erkeğin ailesinin "eksiksiz" (*oikos teleios*), dul erkeğin ailesinin ise "sadece eksik değil, sakat" (*ateles . . . kai peperomenos*) olarak nitelenmesidir. Her şeyden önce, Plutarkhos'un kocanın ailesinden söz ettiğine dikkat edin. Emir veren, ailenin efendisi olan kişi erkektir. Kocanın ölüm ihtimalinin sözü bile edilmez, çünkü bu durumun sonuçları zaten belliydi. Açıklanması gereken şey, *flamen*'in ailesinin *flaminica*'sız eksik sayılmasının nedeniydi. Bir karı olmadan, ailenin efendisi önemli görevlerini yerine getiremezdi: *Flamen* ile *flaminica*, Iupiter'in güçlerini birlikte simgeliyorlardı, tek başına biri, hatta tek başına erkek değil.[110] Plutarkhos'un sonuç olarak *censor*'larla kurduğu paralellik de eşit derecede önemlidir, çünkü bu, *flaminal* çift ile iki *censor* arasında, birlik ve eksiksizlik bakımından bir benzerliği ima eder. Bu karşılaştırma, *flaminica*'nın marjinal olarak nitelenmesi zor olan vazgeçilmez kamusal rolünü her şeyden daha iyi vurgular. Basitçe ifade edersek, *flaminica*, *flamen*'in rolünü oynamasını mümkün kılıyordu. Evli rahibin "eksiksizliği"ni, kamusal kültlerin ayinlerinde sulh hâkimlerine ve rahiplere yardım eden ve *patrimi matrimi* (hem babaya, hem anneye sahip) olarak bilinen çocukların statüsüyle karşılaştırmak da aydınlatıcı olabilir. Bu rol için seçilen çocuklar "eksiksiz" ailelere mensup olmalıydı; kaynaklar, söz konusu çiftin doğal ebeveynler olmasının zorunlu olup olmadığı konusunda bir açıklama getirmez.

Bu kuralların diğer *flamen*'ler için geçerli olup olmadığını bilmiyoruz. Kaynakların sessizliği, bunun söz konusu olmadığını ima edebilir. Eğer diğer ruhani çiftler aynı kurallara tabi olmasalardı, bu durum, bir bütün olarak dinsel sistemin iç bütünlüğünü etkilemezdi; sistemin bariz bir tutarlılığı zaten yoktu. Iupiter tek hükümran tanrı değil, tanrıların en iyisi (*optimus*) de olduğu için, onu temsil eden ruhani çift bir kusursuzluk ("eksiksizlik") imajı yansıtması gereken tek çift olmuş olabilir. Diğer *flamen*'ler ve rahipler, "kendi" tanrılarının işlevlerine göre belirlenen farklı kurallara tabi olmuş olabilirler.

Herhangi bir *paterfamilias* için olduğu gibi, diğer rahipler için, de "eksiksizlik" muhtemelen yeniden evlilikle sağlanabiliyordu. Plutarkhos'un Arval Kardeşler'in görenekleriyle ilgili yorumu, bunu dolaylı bir şekilde doğrular. Görmüş olduğumuz gibi, iki *censor*'un (en saygın Romalı sulh hâkimleri), Iupiter *flamen*'inden ve *flaminica*'sından istenene benzer bir kusursuzluk sergilemeleri gerekiyordu. Şimdi, Dea Dia'ya kurban törenini gerçekleştirmek için Arval Kardeşler'in her yıl seçilen efendisinin, seçimle belirlenmeyen ve rolü bütün yıl boyunca ve toplu ayin süresince pasif ve tali olan bir *flamen*'in yardımına ihtiyacı vardı. Sulh hâkimi yıla adını verir, kurban törenini yönetir, Arval Kardeşler'i toplar ve idare ederdi. *Flamen*'i de herkesin önünde seçerdi (bir erkeğin bir eşi alması gibi). Sulh hâkimi öldüğünde, *flamen* hemen istifa ederdi ve yeni sulh hâkimi, seçilmesini izleyen günlerde yeni bir *flamen* seçerdi. Ne var ki, *flamen*'in ölmesi durumunda, sulh hâkimi sadece başka bir *flamen* seçerdi.[111]

Bu kurallar, pasif ve tali de olsa *flamen*'in varlığının vazgeçilmez olduğunu gösterir. Kurallara kendi görüşümü eklemem gerekirse, sulh hâkimi, kendisine bir *flamen* eşlik etmezse *eksiksiz* değildi. Fakat, iki *censor*'un ya da Iupiter *flamen* ve *flaminica*'sının aksine, Arval Kardeşler'in sulh hâkimi, "diğer yarısı"nı kaybetse bile yerine hemen yenisini koyması koşuluyla, görevinde kalabiliyordu. Açıkçası, sulh hâkiminin davranışını düzenleyen kurallar, *censor*'ların ya da Iupiter *flamen*'inin davranışını düzenleyen kurallar kadar katı değildi; yine de, yanında bir *flamen* olmadan hareket edemezdi.

Aile İçi

Genel olarak, kelimenin tam anlamında Romalı olan ailelerin dinsel görenekleri, saptanan ilkelerle büyük ölçüde uyumluydu. Kadınların kurban törenlerinden dışlanmaları, kamusal kültlerin yanı sıra aile içinde de geçerliydi. Metinler ve tasvirler, kocanın dinsel üstünlüğünü fazlasıyla teyit ederler. Yine de kadınlar, sadece düğün ve

cenazelerde değil, pek çok aile içi ayinde yer alırlardı. Evlilik sandukalarında kadınlar, kurban ayinini icra eden kocalarına tütsü kutuları verirken resmedilir. Başka bir ifadeyle, *paterfamilias* "eksiksiz" durumda, karısının varlığıyla sağlanan kusursuz bir durumda gösterilir. Benzer şekilde *censor* Cato, aile içi dinsel sorumluluklarını kâhyasına havale etti, fakat kâhyanın karısını da unutmadı.[112] Kâhya, tanrılarla ilgili bütün işlerden (*rem divinam facere*) sorumlu tutuldu.[113] Kâhyanın karısından *lar familiaris*'e, yani aile tanrısına "niyazda bulunması" ve her ayın belli bir gününde (aya bağlı olarak, birinci, beşinci, yedinci, on üçüncü ya da on beşinci günü) ocağa bir çelenk koyarak tanrıyı onurlandırması istendi. Başka bir ifadeyle, kâhyanın karısının efendisi gibi, dini konularda inisiyatif almasına ve özellikle canlı hayvan kurban etmesine ya da tütsü ve şarap libasyonu yapmasına izin verilmezdi. Fakat 1 mart Matronalia'sındaki matronlar gibi, ocağa bir çelenk koyması mümkündü. Çelenk hediyesinin, *lar familiaris*'e bir kurbanla başlayan daha karmaşık bir toplu ayinin parçası olduğunu varsayarsak, çelengin koyulması, tanrının ziyafetinin "ikinci dizisi"nin parçası olarak yorumlanabilir. O halde ritüel, kâhya ile karısı arasında 204 yılının Seküler Oyunlar'ının simgesi olan ayinlere katılan rahipler, sulh hâkimleri ve yüz on *matron* arasında kurulanı hatırlatan başka bir öncelik sırası kurardı. Büyük bir senatör ailesi olan, MS ikinci yüzyılda yaşamış Pompeii Macrini ailesinin kadınlarının, Yunan kökenli Dionysos'un aile içi bir kültünde ruhani ve erginlemeyle ilgili görevler ifa ettiklerini keşfetmek şaşırtıcı gelmeyecektir. Kadınların özel kültlerdeki rolü, ayinin Yunan ya da Roma kökenli olup olmamasına da bağlı olmuş olabilir.

Sözü edilen örnekler, kadınların aile içi kültlerdeki rolü ile kamusal ayinlerde onlara verilen rol arasında önemli bir fark bulunmadığını gösterir. Kadınlar kamusal rolleriyle olduğu kadar özel rolleriyle de, hiciv yazarlarının alaylarının, atasözü niteliği kazanmış klişelerin ve zehir skandallarında patlak veren öfkenin konusu olurlardı.

Romalı kadınlar dinsel olarak ehliyetsiz miydiler? Sadece kolaylık olsun diye dinsel davranışı diğer sosyal uygulamalardan ayırdığımı vurgulamama izin verin. Böyle bir ayırma, kamusal uygulamaların farklı kaynaklarını sınıflandırmayı kolaylaştırır. Kadınların dinsel rolleri, genel olarak sosyal durumlarının doğal bir sonucudur. Nispeten dar bir şekilde dine odaklanan bir yaklaşımın avantajı, kadınların rolleriyle ilgili küresel bir görüşe ulaşmayı sağlamasıdır; zira

Antikçağ'da insanlar, kentin ve kenti meydana getiren parçaların tümleştirici temsillerini formüle etmek için tanrı kültlerini kullanırlardı. Bu temsiller, bizzat Romalıların sağladığı tefsirler kadar, toplu ayinlerle ilgili hareketlerden ve tutumlardan da kaynaklandı. Hukuksal metinler kadar kesin ya da sistematik olmasa da, Roma ritüelinde örtük olarak var olan ve Roma Antik dönemini araştıranların açıkça dillendirdikleri kavramsallaştırmalar, Roma toplumundaki kadınların yaşamsal bir imajını verir. Bu kavramsallaştırmalar, teori ile pratik, kural ile görenek arasındaki uçurumu kapatır.

Romalı kadınların dinsel olarak ehliyetli olup olmadıkları sorulduğunda, söz konusu olan şey, dişi cinsin genel temsilidir. Ve temsil, ritüel olarak yapılandırılan ve tekrarlanan bir çelişkinin sonucuydu: Kadınlar, kamusal ve özel toplu ayinlerden hem dışlanır hem de bunlara dahil edilirlerdi.

Hangi kadınlar? Özel olarak dişi cinselliğini ya da bir kadının hayatının aşamalarını kutsamak için tasarlanan belli ritüeller hariç, *matron*, mükemmel dindar kadındı. Kurallar, çoğunlukla, ilk evliliğini yaşayan çocuklu bir *matron*'un üzerinde durur. Bir kadın matronal statüden ne kadar uzaksa önemli bir dinsel rol oynama ihtimali de o kadar azdı. Dul, yaşlı, aşağı sınıflardan olan ya da sadece kocasından ayrılmış bir kadın, her türlü hurafeye yatkın sayılırdı.

*Matron*lar dinsel öneme sahip olmalarına rağmen, dinsel ehliyetten yoksundular. Forum'da ya da aile *atrium*'unda önemli ayinler icra etmeleri mümkün değildi. Rolleri ikincildi, ayrıca normal zamanlarda ve düzenli ibadet yerlerinde, adak ayinlerinde görev almalarına izin verilmezdi. Roma dinsel hayatının merkezi bir öğesi olan kurban ayini, zaman zaman tercihe bağlı ikincil ritüellerin eşlik ettiği üç aşamalı bir ritüeldi. Birinci aşamada, yani *praefatio* ya da başlangıç aşamasında, adağı adayan kişi tütsü yakar ve şarap libasyonuyla tanrılara dua ederek onları selamlardı. Bir sonraki aşama olan kurban kesme aşamasında, adağı adayan kişi kurbanlığın sahipliğini insandan tanrısal ellere devrederdi. Son aşamada, görevlinin açık emri üzerine hayvan kesildikten sonra, yüzülüp temizlenir ve eti paylaştırılırdı. Sulandırılmamış şaraba dokunmalarına ve hayvan kasaplığı yapmalarına izin verilmediği için, kadınlar her üç aşamadan da dışlanırlardı.

Kadınların ehliyetsizliğinin daha derin kökleri vardı. Sözü edilen bütün adak edimleri, emirler vermeyi, dolayısıyla da ister kamusal ister özel olsun, bir topluluk adına konuşma yetkisini gerektirirdi. Hiçbir kurban ve hiçbir önemli ritüel, adak sunan bir birey tarafından ya da bir birey için icra edilmezdi. Bir kurban, her zaman bir topluluğun yararı için ve topluluk adına adanırdı. Görevli kişi,

her zaman o topluluğun temsilcisiydi. Bu yüzden kadınların adak ehliyetsizliği, onların başkalarını temsil etme genel ehliyetsizliğinin başka bir tezahürüydü.[114] Aslında un öğütme yasağı, özellikle adak ayinlerinde kullanılan *mola salsa*, aynı ehliyetsizlikten kaynaklanırdı. Antik dönem insanlarının gözünde, insanların tahılı tüketmesini mümkün kılan ufalama ve öğütme işi, insan beslenmesinin simgeleriydi. Roma'nın kamusal ocağında hazırlanan *mola salsa*, her adağa Romalı kimliğini kazandırırdı. Sadece Vesta rahibelerinin ya da değirmencilerin tahılı un haline getirmeleri mümkündü. Kadınların kadın olarak, kimliğin kaynağı olmaları mümkün değildi; sadece erkekler ya da Vesta rahibeleri gibi, her iki cinsiyete iştirak eden bireyler ayrıcalığa sahipti. Roma evliliğinin efsanevi olarak temeli işlevi gören Sabinler miti, aynı paradigmayı örnekler: Romalıların ilk karılarını "yabancılar" olarak tarif eder.

Yine de, *matron*'ların bazı kurban ayinlerinde görev almalarına izin verilirdi. Bunda herhangi bir tutarsızlık yoktu; zira özel koşullarda kurban adayabiliyorlardı. Venus Verticordia, Nonae Caprotinae ve Matronalia gibi bazı yortularda, *matron*'lar Roma halkı adına değil, daha çok kendi adlarına, kentin kadınları adına görev yapmış gibidir. Birey olarak kadınlar kamusal ve aile içi huzuru bozmadıkları sürece, istedikleri külte seyirci olarak katılma özgürlüğüne sahiptiler. Bütün bu pratikler, kadının kendisi dışında herhangi bir kimseyi temsil edememe hukuksal ehliyetsizliğiyle, dolayısıyla da kendi adına hareket etme ehliyetiyle ilişkilendirilebilir.[115]

Kuşkusuz, Bona Dea yortusu gibi birçok matronal ritüel resmi takvime dahil edilir ve Roma halkı adına kutlanırdı. Dahası, kabul edilmiş kültlerde kadınlar ruhani işlevlere sahiptiler. En azından bazı durumlarda, kadınlar başkalarının adına hareket edebiliyorlardı. Görünürdeki paradoks, daha yakından incelendiğinde ortadan kalkar. Erkeklerin ancak eksiksiz, yani evli olmaları durumunda rollerini gerektiği gibi oynayabildiklerini hatırlayalım. Plutarkhos'un Iupiter *flamen*'i ve *flaminica*'sıyla ilgili yorumları, aynı zorunluluğun kent düzeyinde de var olduğunu gösterir. Kamusal kültlerdeki erkek görevliler, ancak kadınların ya da daha doğrusu *matron*'ların yardımıyla kusursuzluk ya da eksiksizlik iddiasında bulunabilirlerdi. Demek ki, yıllık toplu ayinler ekonomisinde, matronal toplu ayinlerin işlevi, erkeklerin görevli oldukları kültlerin "eksiksizliği"ni, dolayısıyla kusursuzluğunu sağlamak olmuş olabilir. *Flaminica* gibi *matron*'lara da bu kültlerde belli adak ayinlerini icra etme izni verilirdi; bu yüzden bir tür dinsel varlığa sahiptiler.

Söz konusu *matron*'lar bu eril rolleri, "normal"in tersi olarak ya da normalin yerine geçmek üzere oynarlardı. Hatta, kadınları işin

içine sokan toplu ayinlerin, onları diğer törenlerden dışlamanın nedenlerini –kadınların "normal bir şekilde", yani kesinkes kamusal geleneklere göre yönetilen yurttaşlar olarak davranamama ehliyetsizliklerini– canlandırdığı bile söylenebilir. Benim görüşüme göre, kadın ritüellerinin tuhaf niteliği, kadınların kamusal dindeki rolüne epeyce ışık tutar. Romalılar, kendi dinsel geleneklerinde Romalı sayılan ayinler ile yabancı –Yunan ya da Etrüsk– kökenli olduğu iddia edilen ayinleri dikkatle ayırırlardı. Artık bütün bu ayinler bir tek dine aitti. Örneğin, kamusal Ceres rahibeleri Napoli'nin ya da Velia'nın yerlileriydi, dolayısıyla Roma'nın dışında doğmuşlardı; fakat Romalı yurttaşların kızları ya da karıları olmaları gerekiyordu. "Yabancı" ayinlerin, Latin toprağından çıkan sakin ritüellerden daha tutkulu ve şiddetli duyguları temsil ettiği varsayılırdı. Bu kültler Roma'nın kent dininin rasyonalizminden başka bir şeyi, yani tanrıların güçlü ve ürkütücü ötekiliğini simgeliyordu. Bu yüzden kabul edilmiş yabancı kültler, Roma'nın kent dininin özsel bir parçasıydı. Roma dinsel hayatının dişil tamamlayıcısı da benzer şekilde yorumlanabilir.

Kadınların gizli ve alışılmadık toplu ayinleri, kadın kültlerine atfedilen aşırılıklar ve kadınların yabancı kültlere yatkınlığı nedeniyle tanrılarla gizemli ve tehlikeli yakın ilişkiler lehine erkek dininin öz niteliklerinden vazgeçiyordu. Kadınlara özgü olduğuna inanılan dinsel bir yüceltme olan sefahatçi kültler ile erkek davranış ve yargı ölçütlerini hiçe sayan Fortuna gibi tanrıçalar, erkek egemen kamusal toplu ayinin düzenli, vakarlı ritüellerinin kucaklayamadığı tanrıçaların akıl ermez, sonsuz ötekiliğini gösteriyordu. Kent, dinin bu tehlikeli yanlarını bunların coğrafi sınırlarına ve sosyal hiyerarşinin nispeten alt sınıfından figürlere havale ederek bastırıyordu; fakat bütünüyle göz ardı edemiyordu. Romalı kadınlar –Sabinler mitine göre yabancı kökenliydiler– Roma'nın uygarlaştırıcı etkisinin son bulduğu bu karanlık sınır alanların sorumluluğuna getirildiler. Misyonları, ritüel ve zaman zaman ölçüsüz aşırılıklar yoluyla, kentin saptadığı kurallarla ve ruhla bağdaşmayan bir dinin tehlikelerini Romalılara hatırlatmaktı.

Demek ki, Romalı kadınların dinsel ehliyetsizliği, daha karmaşık bir yapıyı maskeler. Bazı kadınlar oynamalarına izin verilen dini rollerden yararlanabilmelerine rağmen, Roma'daki kadınların dinsel rolü genelde dinsel ehliyetsizliklerini gösterirdi. Başka bir ifadeyle, kadınların dahil edilmelerinin nedeni, dışlandıklarını göstermekti.[116] Kadınlar, erkek yurttaşları tehdit eden şeyin –yıkıma, iktidarsızlığa ve gülünçlüğe yol açan hurafeci sapkınlık– bir imgesini ritüel yoluyla oluşturmak için, dinsel ehliyetsizliklerini sonuna kadar

sürdürmekle yükümlüydüler. Kadınlar erkeklerin hatalarının tümünü resmederlerdi; böyle yapmakla, adeta eylemlerini denetliyormuş gibi erkeklerinin yanında dururlardı. Kadınların sayısız tefsirde ve atasözünde yorumlanan toplu ayinleri, bu şekilde, kentin dinsel aktörlerine kusursuzluk bahşederdi.

Bu ritüel ve entelektüel kurgu, kadınlara bir uyarıda bulunurdu. Kadınlar, kendi başlarına yüksek sorumluluklar alma konusunda kentin efendilerinden daha yetenekli değillerdi. Coriolanus'un çadırının önünde ya da Fortuna Muliebris'in tapınağında olduğu gibi, sistemin gerekleri kadınları böyle bir sorumluluk almak mecburiyetinde bıraktığında, hiç rahatsız olmadan erkek davranışını benimserlerdi. Dinsel paradigma kadınlar için bile erildi.

9

İlk Hıristiyan Kadınlar

Monique Alexandre

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında kadınlar bazen lanetlendiler, bazen yüceltildiler. Tertullianus *De cultu feminarum*'da kadın okurlarını azarlar ve onlara Tekvin'in üçüncü bölümünü hatırlatır: "Siz kadınlar, acı ve ıstırap içinde doğurursunuz. Kocalarınızın büyüsü altındasınızdır ve kocanız sizin efendinizdir. Ve Havva olduğunuzu bilmiyor musunuz? Tanrının sizin cinsinizle ilgili hükmü olarak o hâlâ bu dünyada yaşıyor. O halde bir lanetli olarak yaşamanız müstahaktır. Şeytan sizin içinizdedir. Ağaç'ın mührünü bozdunuz. Tanrının kanunundan ilk ayrılan sizdiniz. Şeytanın nasıl alt edeceğini bilmediği erkeği aldatan kişi sizsiniz. Tanrı suretinde yaratılan erkeği kolayca alt eden sizdiniz. Bedel olarak öldünüz, ki bu Tanrının Oğlu'na bile ölüm getirdi. Yine de elbiselerinizi süslerle bezemeyi düşünüyorsunuz."[1]

Fakat yeni Havva Meryem'in şöhreti bütün kadınlara yansıdı. Konstantinopolisli Proklos onu övüyordu: "Meryem aracılığıyla bütün kadınlar kutsanmıştır. Kadın, artık lanetli değildir; çünkü onun ırkı, şimdi, şanlı melekleri bile aşmak için gerekli olan şeye sahiptir. Şimdi Havva iyileşmiştir, Mısırlılar göz ardı edilmiş, Delila bir kefene sarılmış, İzebel unutulmuştur ve Herodias'ın bile sözü edilmez. Şimdi bütün kadınlara hayranlık duyulur. Sara, milletlerin bereketli tohumluğu olarak övülüyor; Rebeka, akıllı bir velinimet olarak onurlandırılıyor; Lea'ya da ata ana olarak hayranlık duyuluyor; Debora, doğanın üstesinden gelip savaşta bir lider haline geldiği için övülür; Müjde'yi koynunda taşıdığı ve yaklaşan lütfa neşeyle atladığı için Elisabet'e de muhterem deniyor ve Meryem'e, anne ve hizmetkâr, Rabbin nazlısı olarak tapılır."[2] Pavlus, cinsel farklılığı yersiz ilan etti: "Ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne de azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır: Çünkü, Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz."[*3] Yine

* Eski ve Yeni Ahit'ten yapılan alıntıların Türkçesi, Kitabı Mukaddes'ten, Kitabı Mukaddes Şirketi (İstanbul, 1997), ifade biçimi değiştirilmeden ya da düzeltilmeden alınmıştır. – ç.n.

de dini bir mektup şunu ilan eder: "Kadın tam tabiyetle sessizce öğrensin. Fakat kadının öğretmesine ve erkeğe hâkim olmasına izin vermem, ancak sükûtta olsun. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı ve Âdem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü; fakat iman ve sevgi ve takdis ve vakar ile dururlarsa, çocuk doğurması ile kurtulacaktır."[4] Bu metinlerdeki çelişkiler görmezden gelinemez. Bunlar, kadınların geleneksel bağımlılığının güçlendirilmesini haklı gösterdiler, fakat aynı zamanda bir özgürlük alanı da açtılar.

Kadınların bu alandaki varlığı dikkate değerdir. Mary Magdalene (Mecdelli Meryem) gibi kadınlar İsa'nın peşinde çarmıha gittiler ve onun boş mezarı başında beklediler.[5] Marta ve Meryem, onu evlerine kabul ettiler.[6] İyi Samiriyeli onu dinledi.[7] Pavlus'un mektuplarında ve Resullerin İşleri'nde tarif edilen ilk misyonda kadınlar, kentten kente "Efendi'ye emek harcadılar": Filipililer arasında ilk dönen ve "Tiyatira şehrinden bir erguvani satıcısı" olan Lydia[8] Korinthos ve Efesos'ta çadırcı olan Akuila'nın karısı Priskilla;[9] Pavlus'tan Romalılara bir mektup götürmesi için seçilen, Cenchreae Kilisesi'nin *diakonos*'u Fibi.[10] Zulme rağmen kadınların sarsılmaz inancı, Hıristiyan çevrelerde unutulmadı: Resullerin İşleri'ndeki Tekla;[11] 177'de Lyon'da şehit edilen köle Blandina;[12] 203'te Kartaca'da ölen ve muhtemelen bir köle olan Felicita ve *matron* Perpetua,[13] Roma'daki Agnes gibi bakire şehitler.[14] "İsa'nın en ünlü cemaati, bakireler"[15] evde ve başka yerlerde çileci bir hayat sürüyorlardı. Başlangıçta pek çoğu isimsizdi; fakat daha sonra kendilerine akıl hocaları ve biyografi yazarları buldular. Örneğin Nyssalı Gregorios, Hellespontos'ta Annisa yakınlarında, kardeşi Basileios'un erkekler için kurduğundan çok uzak olmayan bir yerde inşa ettirdiği manastırı yöneten kız kardeşinin hayatını, *Life of Macrina*'yı yazdı.[16] Hieronymus, bakirelik üzerine yazılarında, "İsa'nın gelinleri"ne bol bol öğütte bulunur. Eustachius, Romalı genç bir aristokrattı.[17] Demetrias, 410'daki barbar istilalarından sonra annesi ve ninesiyle birlikte onun Afrika'daki malikânesine sığındı.[18] Amma Theodora, Amma Sara ve Amma Syncleticus'un birkaç vecizesi, Çöl Babaları'nın eserleriyle birlikte korunmuştur.[19] Caesarius, 534'te açıkça kadınlara yönelik ilk manastır kuralını, Arles'lı Aziz Jean Kilisesi'nin başrahibesi olan kız kardeşi Caesaria için koymuştur.[20]

Bazı dul kadınlar "kutsal mesaj"ı tercih ettiler; Aquileia'lı Rufinus'un manastırına yakın bir yerde, yirmi yedi yıl yaşadığı manastırı kurmak için Roma'dan Kudüs'e giden Genç Melania da bunların arasındaydı.[21] Roma'da kalan Marcella[22] ve kızıyla birlikte Beytlehem'de kapalı bir sürgün hayatı yaşamaya giden, Eustachius'un annesi Paola, dostları Hieronymus tarafından uzun bir *Epitaphium*'da

kutsandılar.[23] Konstantinopolis'te, Nazianzoslu Gregorios'un adına bir epitalam bestelediği soylu Olimpias, imparatorluğun baskısı karşısında dulluğa sığındı ve episkopal kiliseye bitişik bir manastır kurdu. Aziz İoannes Khrysostomos'un desteğini alan Olimpias da, daha sonra ona sürgündeyken destek oldu; kayıp mektuplarına İoannes'in verdiği cevaplar ve anonim bir *Hayat* bunu gösteriyor.[24]

Evli çiftler, bazen karıkoca ilişkilerinden feragat etmeye razı oldular: Genç Melania, Pinianus'u bu konuda kendi isteklerini kabul etmeye ikna etti. Büyük servetlerini İtalya'dan Sicilya'ya, Kuzey Afrika ve Mısır'a kadar çeşitli ülkelerde çarçur eden çift, sonunda Kudüs'e yöneldi. Melania, orada bakireler için bir rahibe manastırı ve daha sonra Zeytin Dağı'nda erkekler için bir manastır kurdu. Melania'nın *Hayat*'ını yazan Papaz Gerontius, onun çileci kahramanlığını ve maneviyat gücünü övdü.[25] Geçmiş günahlardan nedamet getiren kadınlarla ilgili günahkârlık ile nedamet getirme arasındaki göz kamaştırıcı karşıtlıktan ötürü çok daha etkili olan efsaneler ortaya çıktı. Antakya'da, günahkâr bir kadın olan pantomimci Pelagia nedamet getirdi ve Zeytin Dağı'nda bir münzevi olarak yaşadı.[26] Mısırlı Meryem, Ürdün Çölü'nde gezgin bir münzevi olarak yaşadı.[27] İlk Hıristiyanlar, hac yolculuklarıyla ilgili yazılar okumayı severdi. Örneğin *Peregrinatio Silviae*, Egeria (ya da Etheria) adlı muhtemelen güneybatı Galyalı bir kadının Sina Kutsal Topraklar, Mezopotamya ve Küçük Asya seyahatiyle ilgili uzun bir anlatıdır.[28] Nazianzoslu Gregorios, annesi Nonna'yı övmüş[29] ve kız kardeşi Gorgonia için bir methiye yazmış[30] olmasına rağmen, karılar ve anneler daha az öne çıkıyordu. Kaisareialı Basileios ile Nyssalı Gregorios nineleri Makrina ve anneleri Emmelia'dan söz ediyorlardı.[31] Ve "gözyaşlarının oğlu" Augustinus, annesi Monica'nın erdemlerini yazdı.[32] Nyssalı Gregorios'un, I. Theodosius'un karısı İmparatoriçe Flacilla ve torunu Pulcheria için yaptığı cenaze vaazları, kuşkusuz, imparatorların en Hıristiyanıyla bağlantılı olarak resmi bir kadın imajı sunumu olarak okunabilir.[33]

Ne var ki, kadınların varlığı hemen her zaman dolaylı bir şekilde algılanır. Kadınların sesi nadiren duyulur: Perpetua'nın Kartaca'daki mahkûmiyetiyle ilgili anlattıkları; Paola ile Eustachius'un Marcella'yı Kutsal Topraklar'da kendilerine katılmaya çağıran bir mektup;[34] Egeria'nın seyahatleri ve ibadetleriyle ilgili anlattıkları; Çöl Anaları'nın birkaç vecizesi ve daha sonrası için, Genç Caesaria'nın bir mektubu ve bazı sözleri vardır.[35] Kadınlar hakkında ulaştığımız tek görüş, papazların ve keşişlerin öne çıkardıkları idealleştirilmiş, standart kadın figürüdür. Bu görüş, "starlar"ı ve dördüncü yüzyılın sonundan itibaren, hem Doğu'da hem Batı'da manastır zahitliğinin yeni biçim-

lerinden büyülenen ve feragatleri dostları ve akrabaları tarafından kutsanan aristokratları yüceltir. Peki, haklarında çok az şey duyduğumuz ya da hiçbir şey duymadığımız diğer pek çok kadına ne oldu? Anthony'nin, güvenilir bakireleri korumakla görevlendirilen kız kardeşine;[36] kardeşinin *koinonia*'sının (komün) yakınında bakireler için bir manastır kurması istenen Pachomius'un kız kardeşine;[37] kocası öldükten sonra, Hippo'ya yakın bir kadınlar manastırının –Augustinus'un erkekler için yazdığı Yönetmelik bu manastıra uyarlanmıştı– başrahibesi olan Augustinus'un kız kardeşine[38] ve adı sanı bilinmeyen, köle ya da özgür sıradan kadın çoğunluğa ne oldu?

Erkekler, ciltler dolusu teorik yazıyla kendilerini ifade ettiler. Apostolik Babalar öğretileriyle yol gösterdiler; apologistler, paganlara karşı Hıristiyan kadınların iffetliliğini savundular ve daha sistematik olarak, İskenderiyeli Clemens, *Paidagogos*'unda günlük hayat için etik nasihatlerde bulundu ve kurallar sundu.[39] Üçüncü yüzyılda kadınlar, bazıları özel olarak kadınlara hitap eden teorik metinlerin konusu haline geldiler: Tertullianus "Kadınların Giyimi Üzerine" ve "Bakirelerin Örtünmesi Üzerine"yi yazdı;[40] Cyprianus, "Bakirelerin Davranışları Üzerine"yle Tertullianus'u taklit etti.[41] Clemens'e atfedilen iki mektup, Roma'dan, "Tanrının krallığı için hadım olanlara ve kutsal bakireler"e sesleniyordu.[42] Platon'dan esinlenen Olymposlu Methodios, on bakirenin *parthenia*'yı (bakirelik) ve *para theou*'yu (tanrıya yakın bir hayat) övdüğü bir *Symposium* yazdı.[43] Athanasios'un birçok yazısı bu konuları ele alır.[44] Ankyralı Basileios "Bakireliğin Hakiki Bütünlüğü Üzerine"yi yazdı.[45] Nyssalı Gregorios[46] ve Aziz İoannes Khrysostomos[47] da bu konuda birer yazı yazdılar. Batı'da Milano'lu Ambrosius "Bakireler Üzerine" üç kitap yayımladı.[48] Augustinus "Kutsal Bakirelik Üzerine"yi yazdı.[49] İdealleştirilen bu yazılar, örneğin, Kaisareialı Basileios'un oldukça teorik olan *Günahkâr Bakireye Kırk Altıncı Mektup*'u ve Romesiana'lı Neceta'nın *Kutsal Bir Bakirenin Günahı Üzerine* başlıklı incelemesiyle tamamlanacak.[50] Tertullianus,[51] Aziz İoannes Khrysostomos,[52] Ambrosius ve Augustinus'un[53] dulluk üzerine Hıristiyan metinleri vardır. Augustinus'un *Evliliğin İyiliği* gibi, evlilik üzerine ender, fakat çok önemli incelemeler vardır.[54] Evlilik üzerine amentüler, bazen vaazlarda açıklanırdı; Aziz İoannes Khrysostomos'un vaazları gibi.[55] Bir dizi Tekvin tefsiri gibi, Pavlus'un mektupları da kadını, Yaratılış, Düşüş ve Kurtuluş düzeni içine yerleştirmekteydi. Kuşkusuz Tanrı üzerine söylemdeki dişil metaforlar da önemlidir.[56] Şimdiye kadar fazla araştırılmamış bir konu olan Hıristiyan kadınlarla ilgili pagan yargılar da önemlidir.[57]

Konsil kararları, disiplin konularında Roma'dan ve Doğu'dan gönderilen episkopal mektuplar[58] ve *Apostolic Constitution*[59] gibi derlemeler, bu dönemde kilise hukukunun gelişiminin yavaşlığı hakkında çok şey anlatır ve yaygın suçların genel bir görüntüsünü sunar: Zina, düşük yapma, boşanma ve yeniden evlenme, tecavüz, kız kaçırma, metreslik, dini yeminleri bozma, kurum karşıtı zahitlik, iktidar gaspı. Hukuksal konular çok sayıda araştırmacının dikkatini çekmiş olduğu halde, belli konularda papirolojik, epigrafik ve ikonografik kanıtlardan yararlanmaya henüz başlanmamış olduğu söylenebilir.[60]

Söylemi ve tasavvuru sınıflandırırken, değişimleri ve başkalaşımları kavramak için alışılmış kalıpların ötesine geçmeliyiz. İlk karizmatik kent cemaatlerinin yerini, hiyerarşik bir kilise almıştı. Hıristiyan misyonlara yönelik örgütlü ve düzensiz zulüm, Kilise Barışı'yla (313'teki Milano Fermanı'nı izleyen) son buldu. Kendini "dünyanın ruhu" olarak gören bir azınlık,[61] ister bu dünyaya dalmış ister bu dünyayı reddetmiş olsun, çoğunluk haline geldi ve bir süre son paganlarla birlikte yaşadı.

Bireysel deneyimin akışkan çeşitliliği yavaş yavaş kurumsallaşmaya yol açtı. Bir kurala göre yönetilen, bir otoriteye tabi, kapalı (kadınlar için, erkekler için olduğundan daha katı) ve örgütlü manastır cemaatleri, özel ve kolektif çileciliğin yerini aldı. Çileci yaşamın ritimleri kendini dindışı hayata da dayattı. Coğrafi çeşitlemeler önemliydi. İlk dönme cemaatleri olan "Tanrıdan korkan Yahudiler" Gentileleri (Yahudi olmayanlar) kabul etmeye başladı. Fakat Yahudi, Yunan ve Roma kültürlerinde kadınların statüsü aynı değildi.

Kuşkusuz "gururlu azize",[62] Aventine'de ya da Kutsal Topraklar'da Romalı *patrici* kadınların sergiledikleri özgürlük, genelde bir tecrit hayatı olmasa da geriye çekilmiş bir hayat süren Doğulu kadınların kendine dönüklüğüyle çarpıcı bir karşıtlık içindeydi. Kırsal kuzey Mısır, Pachomius ile kız kardeşinin doğduğu hâlâ pagan olan topraklar ve ikisinin kendi manastırlarını kurdukları terk edilmiş Tabennisi köyü, Basileios ile kız kardeşi Makrina'nın kendi manastırlarını kurdukları aile mülkü ve sığınağı Annisa'dan oldukça farklıydı. Olimpias'ın episkopal kilisenin gölgesinde bir komün kurduğu Konstantinopolis'in göbeğinden de farklıydı. Sosyal farklılıkları hissetmek, çözümlemekten daha kolaydır.

Kadın zanaatçıları ve tüccarlarıyla ünlü Filipi ve Korinthos'taki ilk kent cemaatleri, ikinci yüzyılda karma kardeşlik cemaatlerine yol açtı: Örneğin 177'de Lyon'da köle Blandina, aralarında kendi hanımı, bir hekim, bir hukukçu, birkaç Roma yurttaşı ve Yunan-

lıların bulunduğu bir grupla birlikte İsa'ya iman etti.[63] Ne var ki, üçüncü yüzyılda Clemens, *Paidagogos*'unda, çok sayıda köleye sahip hali vakti yerinde bir ailenin efendisine ve hanımefendisine tavsiyelerde bulundu. Çift, İskenderiye'nin "çalışmayan sınıfı"ndandı. Bağlantıları ve ittifaklarıyla Doğu ile Batı arasında maddi bir bağın yanı sıra manevi bir bağ da kuran dönme aristokrasi, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda diğer sosyal grupları gölgede bıraktı. Ya Makrina, Olimpias ve diğerleri gibi hanımefendilerle birlikte kadın manastırlarına giren hizmetkâr kadınlara ne demeli?[64] Ya da Hippo veya Arles'da kadın manastırlarında, daha arınmış bir şekilde yetişen ve Augustinus'un 221. mektubuna ve Caesarius Kuralı'na göre ölçülü davranılması gereken kadınlarla temasa giren basit kadınlara ne yapmalıyız?[65] Kilisenin içindeki gerginlikler, özellikle katılık ile kırsal realizm arasındaki gerginlikler de göz önünde bulundurulmalıdır. Iovinianus bakireliğin daha yüce bir durum olduğunu inkâr edip Hıristiyan karıların eşit meziyetini överken, Hieronymus ona cevaben yazdığı *Adversus Iovinianum*'da (393) evlilikle alay ediyordu. Roma Piskoposu Siricius ise bakirelere tanınan onuru kabul ederken, kilisenin, karının *vellatio*'suna katılmakla evlilik yeminlerini kabul etmeye açık olduğunu gösteriyordu.[66] Bu arada, Hıristiyan öğretinin sapkın versiyonları kilisenin dışında şekilleniyordu: Örneğin Enkratitler mutlak nefis kontrolünü savunmada Markioncularla yarışırken, Montanusçular kadınları peygamber ve eğitici olarak kabul ediyordu.

Son zamanlardaki tarihyazımı, bu konuya karşıt ışıklar tuttu. Hıristiyan kadınlar, Yahudi kadınlar, Yunanlı kadınlar ve Romalı kadınlar hangi yönlerden benzer, hangi yönlerden farklıydı? Musevi-Hıristiyan ve Yunan-Roma ayrımı, büyük ölçüde Michel Foucault,[67] Aline Rousselle,[68] Paul Veyne[69] ve Peter Brown'ın[70] çalışmaları sayesinde artık bir zamanlar sanıldığı kadar yalın değildir. Hıristiyanlıktan epey önce, pagan filozoflar ve hekimler "sağlığı gözetmek" için, tekeşli evliliğe, nefis kontrolüne ve bakireliğe epeyce vurgu yapan bir etik sistem ve bir dizi teknik geliştirmişti. Bilim insanları, kimi çağdaş Yahudi hareketlerindeki ve Tanrı ile dünya arasında bölüştürülmemiş bir hayat sürme arzusunu ifade eden en erken Hıristiyan cemaatlerin eskatalojik beklentilerindeki Hıristiyan ideallerin ve uygulamaların dinsel kaynaklarını ortaya çıkarmalıdır. Başka bir aktif araştırma alanı da, yeni manastır hayatının aristokrat kadınlar üzerinde yarattığı cazibeyi, çileci ve mistik açıdan olduğu kadar psikolojik ve sosyal açıdan da anlamaktır. Çileci yaşam, evlilik ve aile hayatının yalnızlığından ve kısıtlamalarından kurtulmayı vaat ediyordu, üstelik doğum kontrolünün ve mülk idaresinin bir aracı

olarak işe yarayabilirdi. Ayrıca daha fazla manevi, entelektüel, hatta duygusal yoğunluğun yanı sıra özerklik de vaat ediyor, erkek dostlar edinme ve yabancı yerlere seyahat imkânı sunuyordu, laik dünyada ün ve bağlantılar da sağlayabilirdi.

İlk Hıristiyan kadınlarla ilgili yargılar genel, kaba ve çoğunlukla çelişkili olmuştur. Kilise, ta başından beri kadınların itibarının ve yeteneklerinin savunucusu olduğunu savunagelmiştir.[71] Diğer yandan, Simone de Beauvoir hükmünde kararlıdır: "Hıristiyan ideolojinin kadınların ezilmesine katkısı hiç de az değildir."[72] 1960'larda feminist bir teoloji ortaya çıktı ve çeşitli kesimlerin saldırısına uğradı. Bu yüzden bugünün kaygıları, sık sık, erken Hıristiyanlıkla ilgili araştırmaları şekillendirir: Tanrının cinsiyeti üzerine ihtilaf, günah ve kurtuluş teolojisi, eklesiastik hiyerarşide kadınların statüsü, rahip olma, evlilikte ve ailede kadının rolü, bekârlık sorunu, kadının kendi bedenini kontrol ve kürtaj hakkı, işte ve siyasette kadının yeri. Çağdaş araştırmacılar bu konuları araştırırken modern tutumların henüz oluşum halinde olduğu ve eril hiyerarşinin daha yeni yerleşmekte olduğu bir döneme geri döndüler. Söz konusu dönemde kadınlar "İsa Mesih hareketi"nde yer aldılar ve resul, şahit, diyakoz, bakire, çileci, rahibe ve Hıristiyan anneler olarak hizmet ettiler. Karl Borresen,[73] Rosemary Ruetner,[74] Elizabeth Schlüsser-Fiorenza[75] ve Elizabeth Clark[76] geçmişe tarihsel ve polemiksel bir yaklaşımı benimseyenler arasındadır. Çalışmaları eksik ve önyargılı da olsa, henüz tutarlı bir bütünsel görüş ortaya çıkmamış da olsa başarısız değildir.

Hıristiyan Dönemde Yahudi Kadınlar

Filistin'de İsa'nın zamanında kamusal hayattan dışlanan kadınların, karı, anne ve ev idarecisi olarak "erdemli kadın" modeline uymaları beklenirdi.[77] Evden ayrıldıklarında örtünürlerdi.[78] Erkekler, Zakay ben Yohanan'ın uyardığı gibi: Kadınlarla ilişkilerinde temkinli bir sessizliği korurlardı. "Bir kadınla fazla konuşmayın." Bu ilke şöyle cilalandı: "Bilgeler, kendi karınla fazla konuşma, komşunun karısıyla daha da az konuş der." Bu, şu düstura kaynaklık etti: "Kadınlarla çok fazla konuşan kişi kötülüğü davet eder, Yasa'yı incelemeyi ihmal eder ve cehennemi boylar."[79] Sadece prensesler ve özellikle kırsal kesimdeki sıradan kadınlar, bu inziva idealinin dışında tutulurdu. İskenderiye'de Yunan göreneği, Yahudi ahlak öğretisini takviye etti: "Dışarı hayatı hem savaş, hem barış zamanlarında erkekler için uygun olduğu halde", kadınlar için "içeri hayatı ve ev-

de çalışmak en iyisidir. Evin içine kapanan kızlar, haremin kapısından öteye geçmeye kalkışmamalıdır. Yetişkin kadınlar evin kapısından öteye geçemezler."[80]

Kızlar, on iki yaşında, hatta daha erken bir yaşta babalarının velayetinden kocalarının velayetine geçerlerdi. Yahudi bir kadın sadece "utanç verici bir şey"den ötürü[81] değil, Hillel'in yorumuna göre, sırf edepsizlikten ya da kabul edilemez bir görüntü sergilediği için de boşanabiliyordu, fakat iş boşanmaya geldiğinde istisnai haklara da sahipti. *Ketouba*, yani evlilik sözleşmesi, kocanın hakkı olan çeyiz miktarını dikkatle saptardı, fakat söz konusu miktar boşanma durumunda kadına geri ödenmek zorundaydı.[82] Evlenen kadın, kendine ait belli bir mülkün sahipliğini korurdu; koca, bu mülkün yararlanma hakkına sahipti. Bir eşin ölümü ya da ayrılması durumunda ödenecek miktar da belirtilirdi. Kadının tanıklığı, Flavios İosephos'a göre, "cinsin uçarılığından ve kendini bilmezliğinden ötürü" mahkemede kanıt kabul edilmezdi.[83] Talmud incelemesi *Nidda*, âdet kanaması, diğer kan kayıpları ve çocuk doğurmayı izleyen bulaşıcı kirlenmeden ötürü, kadınların ne kadar süre toplumdan ayrı kalmaları gerektiğini saptıyordu (bir oğlanın doğumundan sonra kırk gün, bir kızın doğumundan sonra seksen gün).[84]

Bu yıkıcı potansiyelden ötürü, kadınların dine katılımı da kısıtlanırdı. Kadınlar Fısıh Bayramı'nda, Simhas Torah ve Sukkot'ta Kudüs'e hac ziyaretinde bulunamaz, sabah ve akşam Sh'ma'sından ("Duy, Ey İsrail! Rabbimiz, Efendimiz tektir" duası) dışlanırlardı.[85] Bu pozitif dini düsturlar kadınlar için geçerli değildi; birçok negatif düstur ise geçerliydi. Dindar Yahudiler, günde üç defa şu duayı tekrarlardı: "Beni bir Gentile . . . bir köylü . . . bir kadın yapmadığı için Allahıma şükürler olsun; zira kadınların, emirlere uyması gerekmiyor."[86]

Kadınlar evde saf dinsel beslenme ve cinsellikten sorumluydular, fakat kesin anlamda fazla bir dini rol oynamazlardı. Doğru, sebt (kutsal cumartesi günü) mumlarını yakma ve sebt ekmeğini pişirme ayrıcalığına sahiptiler; ölülerin bedenlerini yıkayıp giydirmek ve yasını tutmak kadınların işiydi. Fakat kutsamalar ve dualar erkeklere mahsustu.

Çoktanrıcılığın kendi tanrıçaları ve rahibeleri vardı;[87] fakat tektanrıcılık, kadınların İkinci Tapınak zamanında en katı bir şekilde dışlandıkları babadan oğula geçen bir rahiplik sistemini övdü. Flavios İosephos, "saflığı koruyan delinmez duvarlar . . . yasa uyarınca her biri bir muhafız tarafından beklenen art arda dört kapı. . . . Dış kapıdan herkes, hatta yabancılar bile girebilirdi. Sadece âdet gören kadınlar engellenirdi. İkinci kapı, her türlü lekeden arınmış ol-

dukları sürece Yahudi erkeklere ve eşlerine açıktı. Üçüncü kapı, tertemiz Yahudi erkeklere açıktı. Dördüncü kapı cüppeli rahiplere açıktı. Kutsalların Kutsalı'na gelince, oraya sadece özel elbiseleriyle hahamlar girebilirdi."[88] Kadınların "*tabernacle*'ın* kapısı"na yöneldikleri günler geride kalmıştı.[89]

Hıristiyan dönemin şafağında yaygın olan sebt günü duaları ve vaazları için kadınların sinagoga gitmeleri gerekmiyordu. Şimdi bile, toplu ibadet için asgari kişi sayısı demek olan *minyan*'da hesaba katılmazlar. Kadınlar "toplantıya saygıdan ötürü" okumaya çağrılmayabilirlerdi. Arkeolojik kanıtlar çok açık olmamakla birlikte, muhtemelen sinagogun ayrı bir yerinde otururlardı. Philon'un İskenderiye'deki Therapeutaei'nin sebt günü toplantılarıyla ilgili yazılarında tasvir ettiği gibi, belki de alçak bir duvarla erkek topluluğundan ayrılırlardı.[90]

Fakat hikâyenin başka bir yanı da olabilir. Bernadette Brooten, MÖ birinci yüzyıl ila MS altıncı yüzyıla tarihlenen ve Küçük Asya, İtalya, Mısır ve Filistin'deki çeşitli yerleşim alanlarında bulunan on dokuz Yunanca ve Latince kitabeyi inceledi.[91] Bu kitabelerde kadınlar sinagogların başkanları (*archisynagogos/archisynagogissa*), liderler (*archegissa/arche*), büyükler (*presbytera/presbyterissa*), sinagoğun anneleri (Latince bir kitabede *pateressa* denmektedir!) ve hatta rahibeler (*hiereia/hierissa*) olarak gösterilir. Bu onurlu unvanlar, erkekler için kullanılan unvanlara benzer ve kadınlar tarafından yapılan hibelerle ilgili kanıtlar da vardır. Açıkçası hibe konusunda kadınlar cömertti ve özellikle Küçük Asya ve İtalya'da zengin, ünlü kadınlar nüfuz sahibiydiler. Peki sinagoglarda dini görevleri var mıydı?

Kadınlar, Tapınak'ın yıkılmasından sonra Museviliğin daha da önemli bir odağı haline gelen Tevrat okuma ve öğretme ediminden uzak tutuldular ya da dışlandılar. MS birinci yüzyılda, eğitimli İma Shalom'la evlenen Haham Eleazar, yine de "insanın kendi kızına Tevrat öğretmesi, ona edepsizliği öğretmektir" diyordu. Kuşkusuz, ifade tartışmalıydı.[92] Fakat Hadrianus döneminde şehit olan, Haham Hanania ben Teradyon'un kızı, Haham Meir'in eşi, "bir kış gecesinde üç yüz efendinin üç yüz hadisini okuyabildiği" söylenen Beruriah ve İma Shalom'la ilgili efsanevi hadisler, görünüşe göre, kuralı teyit eden istisnalardı.[93] Ya Beruriah'ın kaderi bir ders konusu değil miy-

* Vaat Edilmiş Topraklar'a yolculuğu sırasında Yahudilere sığınak olmuş, içinde On Emir'in yazılı olduğu taş tabletler sandığının durduğu ve Musevilerin çadırlarda kalışları anısına ekim ayında kutlanan bayram sırasında ibadet yeri olarak kullanılan çadır. – ç.n.

di? Hahamların kadınların zekâsıyla ilgili küçümseyici kanaatlerine meydan okumasına rağmen, kocasının bir öğrencisi tarafından neredeyse baştan çıkarıldı ve utançtan intihar etti.

Kuşkusuz, Yahudiler Tekvin'in "Anneleri"nin –Sara, Rakel ve Rebeka– hatırasını onurlandırıyorlardı.[94] Yedi eski kadın peygamberi, özellikle Miryam'ı, halkın hâkimi Debora'yı ve Kral Yoşiya döneminde yaşamış Hulda'yı onurlandırırlardı.[95] İsrail halkını kurtarmış kadınları yüceltirlerdi: Ester, dul Yudit, iftiranın üstesinden gelen Suzanna gibi iffetli eşler ve Makkabilerin annesi gibi şehitler.[96] Yine de bu figürlerin parlaklığı bile, Flavios İosephos'unki kadar kapsayıcı bir hükmü görmemizi engelleyemez: "Şeriat der ki, kadın her konuda erkekten aşağıdır. Bu yüzden kadın zora değil, otoriteye itaat etmelidir; çünkü Tanrı, iktidarı erkeğe vermiştir."[97]

İncil'in Kadınları

İncil metinleriyle birlikte belirgin bir değişim gerçekleşti. Matta'da "Meryem'in kocası" Yusuf'un şeceresinin,[98] dört atipik kadının adını anması kutsal bir metin için alışılmadıktır: Soyun sürekliliğini sağlamak için, örtülü yüzüyle ve fahişelik yaparak kayınbabasını aldatan yabancı kadın Tamar; Vaat Edilmiş Topraklar'a girişlerinde İsrailoğullarının hayatta kalmasını sağlayan Erihalı fahişe Rahab; Moablı Rut; ve Solomon'un doğuşuyla günahları affedilen Davut'un çok sevdiği, "Uriya'nın eşi olmuş" kadın Bat-şeba.[99]

Matta ve Luka İncilleri[100] Kutsal Ruh tarafından hamile bırakılan Meryem'in bakireliğini vurgular; İşaya 7:14'ün önceden söylediği gibi: "İşte, kız gebe kalacak, ve bir oğul doğuracak. Ve onun adını İmmanuel koyacaklar."[101] Yusuf'un rüyası, müneccimlerin* gördükleri, müjdeleme,** Tanrıdan gelen ödül ya da ceza, İsa'nın doğumu, çobanlara tebliğ, Tapınak'ta takdim, Doktorlar arasında kaybolan ve bulunan İsa – bütün bunlar, ikinci yüzyıl apokrifalarında, özellikle Yakub'un *Protoevangelium*'unda daha da geliştirilmek üzere olgunlaşan anlatı parçalarıdırlar.[102] Bütün yeni olaylar –Anna'nın Yoahim'le karşılaşması, Meryem'in çocukluğu ve Tapınak'taki konuşması, Yusuf'la evliliği, bakire doğum ve Salome'nin kuşkusu, kuru eli iyileşen ebe– Meryem'le ilgili sofuluğu ve bakirelik idealini teşvik ettiler.[103] Geleceğin Hıristiyan ikonografisine zengin bir

* Doğuda gördükleri yıldız aracılığıyla yeni doğan Hazreti İsa'yı ziyarete gelen ve ona hediye sunan üç müneccim. – ç.n.

** Cebrail'in ileride İsa'nın doğacağını Meryem'e müjdelemesi. – ç.n.

imge takviyesi de sağladılar.[104] Luka'da, Vaftizci Yahya'nın annesi olan kısır kadın Elisabet ve İsrail'in doğumunu haber veren dul kadın Anna figürleri, boyun eğme "buyruğu" ve zayıflığa hamt "ilahi"siyle merkezi Meryem figürüne eşlik ederler. Sonradan dini bağlar kan bağlarına üstün geldiği için Meryem anıştırmaları seyrekleşir;[105] fakat Kana'da evlilik[106] ve İsa'nın sevgili havarisiyle birlikte çarmıhın dibinde duran Meryem[107] gibi, Göğe Yükseliş'ten sonra İsa için dua eden havariler arasında Meryem'in varlığı gibi olaylar, Hıristiyan hafızada silinmez bir iz bıraktı.[108] Meryem'e ilk ima Havari Pavlus'tadır: "Allah kendi oğlunu, kadından doğmuş . . . olarak gönderdi."[109] Bu dişil rolün enkarnasyon teolojisindeki önemi açıktır.

İsa'nın kadınlarla ilişkileri, o günkü Yahudi göreneğinin gerektirdiği kısıtlamalar dikkate alındığında, belirgin bir şekilde serbestmiş gibi görünür. Marta ve Meryem –ikisi de evli değildir– tarafından eve alınır[110] ve kardeşleri Lazar'ı dirilterek dostluğunu gösterir.[111] Havarileri onu Şihar'da Yakub'un kuyusunda bir Samiriyeliyle konuşurken gördüklerinde, "bir kadınla konuşmakta olmasına şaştılar. Bununla beraber hiçbiri, Ne arıyorsun? yahut Niçin o kadınla konuşuyorsun? demedi."[112] Engeller, en şaşırtıcı biçimlerde kırılıyordu. İsa, "ayrılıkçı" Samiriyeli gibi yabancı kadınlara vaaz veriyor[113] ve bir Kenanlının kızını bile iyileştiriyordu.[114] Geleneksel hiyerarşi, hor görülenler lehine tersyüz ediliyordu: İsa, Tapınak'ın baş kâhinlerine ve kavmin ihtiyarlarına, "Vergi mültezimleri ve fahişeler Allah'ın melekûtuna sizden önce giriyorlar" der.[115] İyi bilinen bir pasajda "çok seven" bir kadının birçok günahını, Ferisilerin dehşetine karşın ayağına yağ sürmek istediği için bağışlar.[116] Zina yapan kadının bağışlanması ve kadını suçlayan erkeklerin düzensizliği aynı açıdan görülebilir.[117] Beş kere evlenen ve o sırada bir metres olarak yaşayan Samiriyeli kadına mesaj da böyle görülebilir.[118] Kadınların kirliliği bile aşılır: Kanamalı bir kadın İsa'nın eteğine dokunur ve iyileşir.[119] İsa en zavallı kadınlara, Şeriat'la korunan dullara da acır: Nainli dulun tek oğlunu diriltir,[120] tıpkı İlya'nın onun önünde Sareptalı dulun oğlunu diriltmiş olması gibi.[121] Hazine'ye "iki pul" atan yoksul dul, Hazine'ye hediyelerini sunan zengin erkeklerden daha fazla övülür.[122]

Celile'den çıkışta İsa'yı takip eden "kurtarılmış" kadınların kimliği, kaynağa göre değişir. Luka'da yağlanmayla ilgili pasajdan sonra şunları okuruz: "On İkiler ve kötü ruhlardan ve hastalıklardan kurtulmuş olan bazı kadınlar, kendisinden yedi cin çıkmış olan Mecdelli denilen Meryem, Hirodes'in kâhyası Huzan'ın karısı Yoanna, Suzanna ve başka birçok kadın onunla beraberdi; bunlar malları ile ona yardım ediyorlardı."[123] Ananeden saparak İsa'yla birlikte yola koyu-

lan kadınlar değişik bir gruptur. Bütün listelerde Mecdelli Meryem birinci sıradadır.[124] On İkiler'den farklı olarak, bu kadınlar açık bir davet almamış ve açık misyonlarla yola çıkmamışlardır. Yine de havarilerin İsa'yı terk etmeleriyle tezat oluşturacak biçimde kadınların varlığı vurgulanır – Synoptiklere göre uzaktan,[125] Yuhanna'ya göre çarmıha yakın.[126] Musevilikte âdet olduğu üzere, İsa kefene sarılırken kadınlar oradadır[127] ve cesede sürmek için parfüm ve kokulu yağları hazırlayanlar da onlardır.[128] Matta, Mecdelli Meryem'in ve diğer Meryem'in; Markos, Mecdelli Meryem'in, Yakub'un annesi Meryem'in ve Salome'nin; Luka, Mecdelli Meryem'in, Yoanna'nın ve Yakub'un annesi Meryem'in; Yuhanna ise sadece Mecdelli Meryem'in adını anar.

Her dört versiyon da, kadınları, özellikle de Mecdelli Meryem'i dirilişin tanığı ve havarileri bilgilendirmekten sorumlu kişi yapmakla Yahudi göreneğinden ayrılır.[129] Kuşkusuz, Markos ve Luka'da eril güvensizlik açıktır. Fakat, dirilen İsa'yı ilk gören kadınların özel yeri, bu nedenle, özellikle Yuhanna'daki ünlü *Noli me tangere* sahnesinde daha da anlamlıdır. Bu özel rolün hatırası, ibadette ve tahayyülde korunacaktır.

İlk Hıristiyan Misyon: Dönme ve Eylem

Resullerin İşleri'nde, "kadınlar ve İsa'nın anası Meryem"in ilk inançlı Hıristiyan grup arasında olduklarını okuyoruz.[130] Bu ifade bize "İsa'nın peşinden giden kadınlar"ı hatırlatır. Metin, Kudüs'te ve Şam'da erkeklerin ve kadınların İsa dinine dönmesinden söz eder.[131] Bir havari (*mathetria*) ve "yaptığı iyi işler ve sadakalar pek çok olan" bir kadın olan dul Tabita da dahil, bazı adlardan söz edilir.[132] Kadın öldüğünde, Yafa'da olan Petrus'a haber gönderilir; kadının yaptığı giysilerle dolu bir evde ve dulların huzurunda Petrus kadını diriltir. Zikredilen başka bir ad da, Markos lakaplı Yuhanna'nın annesi Meryem'dir; Petrus esaretten kurtulduğunda onun revaklı güzel evine gider. Hizmetçi Roda kapıyı açar ve "birçokları orada toplanmışlar ve dua ediyorlardı" der.[133] Yunan-Roma dünyasında aileler, Doğu kültlerinin sürdürülmesinde önemli bir rol oynadılar.[134] Ve bu "aile kiliseleri"nin çalışmasında kadınlar önemliydi.[135]

Pavlus, Suriye, Kıbrıs, Küçük Asya, Makedonya ve Yunanistan'ı kapsayan gezisi sırasında birçok kadını kendi dinine döndürür. O ve izleyicileri, örneğin, Filipi'ye giderler ve sebt günü Yahudilerin dua ettikleri ırmağın yanında bir grup kadına vaaz verirler. "Ve Tiyatira şehrinden erguvani satıcısı ve Allah'a tapan Lydia adlı bir kadın

bizi dinledi."[136] Tanrı onun kalbini açar ve böylece, Pavlus'un sözlerini anlayabilir. Ailesiyle birlikte vaftiz edildikten sonra, havarileri evine kabul eder. Muhtemelen, adının ("Lydia") gösterdiği gibi azat edilmiş bir kadındır ve metin, kadının lüks mallar alıp sattığını, dolayısıyla da Doğu ticaret yollarına aşina olduğunu belirtir. Lydia, *oikos*'u üzerinde maddi ve manevi otoriteye sahip bağımsız bir kadın olarak resmedilir. Hıristiyan misyonerlerin rasgele dolaştıkları bu ilk yıllarda çok ihtiyaç duyulan misafirperverliğe vurgu yapılır. Daha sonra Selanik'te Pavlus'un sinagogdaki vaazını dinlemeye gelen kalabalık, "dindar Yunanlılardan büyük bir cemaat ve ileri gelen kadınlardan da epeycesi"nden oluşmaktadır.[137] Veria'daki topluluk ise sinagog Yahudileri, birçok saygın Yunanlı kadın (*euschemones*) ve epeyce erkekten oluşmaktadır.[138] Atina'da kadın Damaris, Sahte Dionysios Areopagites'le birlikte Pavlus'u izler.[139] Pavlus'un vazından etkilenenler arasında birçok Yahudi vardır.

Havari Pavlus Korinthos'ta "İtalya'dan henüz gelmiş olan, aslı Pontuslu, Akuila adlı bir Yahudi ile karısı Priskilla'yı buldu, çünkü Klavdius bütün Yahudilere Roma'dan çıkmalarını emretmişti. Ve Pavlus onların yanına geldi; ve kendisi aynı sanattan olduğu için onların yanında oturdu ve çalışıyorlardı; çünkü sanatça çadırcı idiler."[140] Bu Yahudi çift hali vakti yerinde, hem Batı'nın hem Doğu'nun ticaret yollarına aşina ve hatta Roma'dan kovulmaları nedeniyle seyahat etmeye daha fazla meyilli bir zanaatçı grubuna mensuptur. Kendi başlarına Efesos'a bir misyon seferine kalkışırlar. Aslen İskenderiyeli olan, "Rab yolunu nazikçe öğreten" fakat "sadece Yahya'nın vaftizini bilen" Apollos adlı başka bir Yahudiyle karşılaşırlar. Böylece Akuila ile Priskilla "onu yanlarına alıp Rab yolunu ona daha doğrulukla anlattılar".[141] Efesos'taki evleri, daha sonra Roma'daki evleri gibi, bir topluluğun (*ekklesia*) toplanma yeri haline gelir. Romalılara Mektup'un son bölümünde Pavlus, koca ile karısını eşit konuma koyar: "Mesih İsa'da iş arkadaşlarım olan Priskilla ve Akuila'ya selam edin; onlar benim canım uğruna kendi boyunlarını koydular; onlara yalnız ben değil, fakat milletlerin bütün kiliseleri de şükrederler."[142]

Romalılara Mektup'un bitimindeki uzun tavsiyeler ve selamlar listesinde, bir düzinesini kadınların oluşturduğu otuz kadar isimden söz edilir. Kadınların rolleri çeşitlidir; fakat erkeklerin rolüne dikkat çekecek ölçüde bağımlı değildir. İlk önce söz edilmesi gereken şudur: "Kenhrea'daki kilisenin hizmetçisi olan Fibi kız kardeşimizi, mukaddeslere layık olduğu veçhile onu Rabbe kabul ve size muhtaç olduğu şeyde kendisine yardım edin diye size tavsiye ederim; çünkü o da birçoklarına ve bana da yardımcı oldu *(prostatis)*."[143] Bu

yüzden Phoebe [Fibi] çeşitli Hıristiyan kiliseler arasında bağlantıyı sağlayan gezici bir misyonermiş gibi görünür; fakat hizmetinin mahiyetiyle ilgili ayrıntı verilmez ve görevlerinin, hiyerarşik konumları açıkça bağımlı bir konum olan daha sonraki kadın diyakozların görevlerine benzediği sanılmamalıdır. Önemi, listedeki sırasından (Priskilla ile Akuila'dan önce) ve Pavlus'un maddi ve manevi yardımcı, *(prostatis)* olarak hizmetlerini övmesinden bellidir. Meryem, Trifena [Tryphena], Trifosa [Tryphosa] ve Persis, İsa ve Roma'nın Hıristiyanları için *çok çalışan*'lar [*kapiao*] arasında sayılırlar. Aile bağları ortaya çıkar: Rufus, annesiyle birlikte selamlanır.[144] Nereus ve kız kardeşinden söz edilir – manevi bağlarla birlikte kan bağları.[145] Her şeyden önce çiftlerin adlarına rastlarız: "Resuller arasında muteber ve benden evvel Mesih'te olan akrabam ve mahpusluk arkadaşlarım Andronikos'a [Andronicus] ve Yunias'a [Junia] selam edin."[146] Filologos [Philologus] ve Yuliya'dan [Julia] da söz edilir.[147] Küçük misyoner grupları gönderilirdi ve bu gruplarda çiftler –karıkoca ve/veya muhtemelen manevi– bulunurdu. Filimona Mektup "kız kardeşimiz Apfia"dan [Apphia] söz eder.[148] Ve Korintoslulara Mektup'ta Pavlus şunu sorar: "Hür değil miyim? Resul değil miyim?.. Diğer resuller ve Rabbin kardeşleri ve Kifas [Cephas] gibi, yanımızda iman eden bir karı gezdirmeye salahiyetimiz yok mudur?"[149]

Pavlus'un tek tek ya da grup halinde bu kadınlardan söz ederken kullandığı değişik sözcük dağarcığı, kendi eserlerinde kullandığına benzer. Filipililere Mektup'ta, Evodiya [Euodias] ile Sintihi [Syntyche] arasında bir uzlaşma çağrısında bulunur ve diğerlerinden "benimle beraber. . . . İncil'de cehdeden [çalışıp çabalayan]" kadınlara yardım etmelerini ister.[150] Burada da kadınların görevlerinin erkeklerinkinden aşağı sayıldığına dair hiçbir işaret yoktur. Bu temel önemdeki misyonerlik işinde, kadınlar erkeklerle eşit hareket ettikleri bir yer bulurlar.

Kurumsal Bir Mekân

Ne var ki, kilise kurumsallaşmaya doğru ilerledikçe, kadınlar açık seçik tanımlanmış görevlerde bulunmadılar. Bununla birlikte bazı ayrı kadın grupları da oluştu. *Cherai*, yani kutsal kitap geleneğine göre Şeriat'ın ve Tanrının özel olarak koruduğu dul kadınlar, böyle bir gruptu.[151] Seraptalı dul kadından[152] Yudit ve Peygamber Anna'ya,[153] Tanrıya diğer insanlardan daha yakın bir kişi olarak dul kadın imgesi şekillendi. Hıristiyan cemaatler, başka desteği olmayan dul kadınlara yardım etmeyi üstlendiler.[154] Tekrar evlenmenin hoş görül-

mesine[155] ve hatta genç dulların buna teşvik edilmesine[156] ve dulların çocuklarına onlara bakmalarının hatırlatılmasına rağmen, tek bir evlilikle şefkat ve annelik niteliklerini göstermiş, altmış yaşını geçmiş dul kadınların perhizkâr ve mümin bir hayat sürmeleri istenirdi.[157] Titus'a Mektup, yaşlıların (*presbytai*), gençlerin ve kölelerin görevlerini saptarken, yaşlı kadınların (*presbytides*) diğer kadınları eğitmekle meşgul olmaları gerektiğini belirtiyordu: "Aynı suretle yaşlı kadınlar tavırlarında iftiracı ve çok şaraba esir olmayıp hürmetli, iyilik muallimleri olsunlar; ta ki, Allah'ın kelâmına küfrolunmamak için, genç kadınları kocalarını seven, çocuklarını seven, temkinli, iffetli, evde işleyen, iyi, kendi kocalarına tabi olmak üzere terbiye etsinler."[158] Pavlus'un bakireliği savunmasına karşın, bu ilk Hıristiyan cemaatlerinde evli olmayan kadınlar arasında özel bir bakireler grubu olduğuna dair hiçbir işaret yoktur.[159]

Kadınların bu gayri resmi rolleri dışında, "özel unvanları olmayan bir kadın papazlar kategorisi" de muhtemelen vardı.[160] Timoteosa Birinci Mektup'ta, *episcopoi* bölümünden sonra, *diakonoi*, yani "hizmet görenler" bölümünün ortasında şunları okuyoruz: "Aynı suretle kadınlar da iftiracı değil, vakarlı, ayık, her şeyde sadık olsunlar."[161] Burada "kadınlar" ifadesi, erkek *diakonoi*'ye paralel, benzer özellikler gösteren ve benzer görevleri yerine getiren bir kadın kategorisini gösterir gibidir.

Kadın Peygamberlerin Karizması

Kadınlar, kurumsal konumlarının kesinlikle sınırlı olmasına ve Yahudi göreneğine uygun olarak otorite konumlarından dışlanmalarına rağmen, daha önemli karizmatik bir rol oynadılar. Luka'da üç kadın –Meryem, Elisabet ve Anna– Eski Ahit'in peygamberlerini hatırlatır. İlk Hıristiyan cemaat, Pentecost'ta* Kutsal Ruh'un izarını yaşadı: "Ve ondan sonra vaki olacak ki, Allah diyor, bütün beşer üzerine Ruhumu dökeceğim; oğullarınız da kızlarınız da peygamberlik edecekler."[162] Resullerin İşleri'nde bir pasaj, "peygamberlik eden evlenmemiş dört kızı" olan Yediler'den Evangelist Phillip'in evine Pavlus'un yaptığı ziyareti ima eder.[163] Korinthos toplantısında erkekler ve kadınlar hem dua, hem peygamberlik ettiler. Fakat erkeklere başlarını açmaları buyurulduğu halde; kadınlardan, insan yakarışının aracıları olarak "meleklere" saygının, gücün (*exousia*), vakarın ve terbiyenin göstergesi olarak başlarını örtmeleri istendi. Böylece, kadın karşısında erkeğin önceliği ve Rabda birbirine bağım-

* Tevrat'ın verildiği gün; Hıristiyanların Hamsin yortusu. – ç.n.

lılıkla, yaradılış sırasına riayet edildi. Bu karmaşık pasaj, hâlâ müfessirler arasında tartışma konusudur.[164]

Hakiki kadın peygamberler, sahte kadın peygamberlerden zaten ayırt edilmişti. Vahiy'de "kendisine peygamber diyen" Tiyatiralı bir kadın olan İzebel'e yönelik bir kınama vardır.[165] Vahiy armağanı, gelecekte uzun bir süre çiçeklenmeye devam edecekti. İkinci yüzyılda Justin, "Tanrının Ruhu'ndan vahiyler alan Hıristiyan erkek ve kadınlar"dan söz ediyordu.[166] 203'te Kartaca'da, şehit Perpetua hayaller gördü.[167] Fakat bu vahiyleri kontrol etmek zordu ve sapkın tarikatlar, bunlara Ortodokslar kadar sahip çıkabiliyorlardı. İkinci yüzyılda Montanusçular bu tür iddialarda bulununca, kilise, özellikle kadınlar arasında peygamberliğin önemini azaltmaya başladı.

Alenen Konuşma ve Öğretme Yasakları

Kilise Babaları İsa için çalışmış kadınların anısını kutsadılar. Aziz Ioannes Khrysostomos, dördüncü yüzyılda "Priskilla ve Akuila'yı Selamlama" konulu bir vaazında, kendi zamanının kadınlarının küçümseyerek baktığı dünyevi kibirlerini, Priskilla, Persis, Meryem ve Trifena'nın yücelterek övdüğü şevkiyle karşılaştırıyordu.[168]

Daha sonraki yıllarda kadınlar, öncellerine benzer unvanları, fakat farklı görevleri bulunan konumlarda hizmet gördüler. Geç dördüncü yüzyıla ait bir mezar kitabesi, açık bir paralellik kurar: "Burada İsa'nın hizmetkârı ve bakiresi, huzur içinde dinlenen ikinci Fibi [Phoebe], Diyakoz Sophia yatıyor."[169]

Ne var ki, dişi rol üzerindeki katı sınırlamaları kutsal kitap temelinde haklı göstermek için Pavlus'un son dönem metinleri sık sık aktarılıyordu. Dinsel boyun eğme, ailede boyun eğmeyle bağlantılıydı. Bugün bilim insanlarının, metnin mantığına aykırı bir eklenti olduğu konusunda genelde hemfikir oldukları Korintoslulara I 14:34-35, sık sık aktarılan bir pasajdı: "Kiliselerde kadınlar sükût etsinler; çünkü onlara söylemek için izin yoktur. Ancak Şeriatın da dediği gibi, tabi olsunlar [Krş. Tekvin 3:16]. Ve eğer bir şey öğrenmek isterlerse, evde kendi kocalarına sorsunlar; çünkü kadına kilisede söylemek ayıptır."[170] Başka bir pasaj da Timoteosa Birinci Mektup 2:11-14'tü: "Kadın tam tabiyetle sessizce öğrensin. Fakat kadının öğretmesine ve erkeğe hâkim olmasına izin vermem; ancak sükûtta olsun. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı [Krş. Tekvin 1:27; 2:7, 22]; ve Âdem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü [Krş. Tekvin 3:6, 13]." Böylece kadınların alenen konuşması ve öğretmesi yasaklandı. Priskilla ve Akuila üzerine vaazında

Aziz İoannes Khrysostomos, Priskilla'nın Apollos'a sadece baş başayken ve ehil bir erkek öğretici olmadığı için öğretmenlik ettiğini öne sürecek kadar ileri gitti.

Sapkın Kadınlar Korkusu

Kadınların faaliyetlerine konulan yasaklar, kadınların sık sık önemli roller oynadıkları sapkın hareketlere yönelik polemik şeklindeki saldırılarda açıklandı ve genişletildi. Zamanla Ortodoks yazarlar, kadın sapkınlar üzerine standart bir mukabele geliştirdiler ve böylece retoriksel *topos* gerçekliği kararttı. Örneğin 415'te Hieronymus, Antakyalı Nicholas'tan Priskilla'ya kadar sapkınların peşinden gitmiş ve "her iki cins birbirine yardım ederek 'haksızlığın sırrı'na katkıda bulunmuş" *mulierculae*'nin (küçük kadınların) hicivli bir listesini sayarak, Pelaguis'e ve kadın taraftarlarına saldırıyordu.[171]

Gnostik metinlerde bazı gizli vahiyler, Salome ve Mecdelli Meryem gibi, İsa Mesih'in peşinden gitmiş kadınlardan biliniyordu.[172] Mecdelli Meryem, kendisine atfedilen İncil'de, "İsa bizi hazırladı ve erkek haline getirdi" der ve Petrus'un düşmanlığına rağmen, İsa'nın gözde yoldaşı haline gelir.[173]

Gnostik simgecilik oldukça karmaşık olmasına rağmen, bilim insanları bir ölçüde basitleştirerek, Gnostiklerin *Sige*'ye, yani Sükûnet'e verdikleri adlar arasında "Baba Tanrı ve Ana Tanrı"ya atfettikleri öneme dikkat çekmektedir.[174] Diğer önemli konular *Bythos* ya da Abyss'i; Pleroma'nın (ilahi varlığın bolluğu) bileşenleri olan iki Eon'un kökenini;[175] dişi Ruh'u;[176] İbranice *ruah* kelimesini ve Bilgelik'i kapsıyordu.[177] "Ruhun romansları"na, günaha sapan ve kurtarılan kadınların hikâyelerine dikkat çekildi.[178] Erkek-dişi karşıtlığının silindiği,[179] kadınların erkeksileştirildiği[180] ve ezeli iki-eşeyliliğin geri getirildiği[181] modelleri de kapsayan kurtuluş modellerinin önemi belirtildi.

Ne var ki, Nec Hemmadi papirüsünün bulunup deşifre edilmesinden beri daha iyi bilinir hale gelen bu Gnostik mitler ile dini hareketlerde peygamber, öğretmen ve görevli olarak kadınların rolü arasında gerçekten bir ilişki bulunup bulunmadığını söylemek zordur. Resmi kilisedeki muhaliflerine göre, kadınlar Gnostik hakikati bildirmek için kendi kaynaklarını ve nüfuzlarını kullandılar.

İncelenen sistemlerin ve vakaların çeşitliliğine rağmen, sapkınbilimcilerin (heresiolojist) bulgularında belli bir tutarlılık vardır. Örneğin, varsayıma göre Simon Magus'a Helena eşlik etti – aynı Helena, Troya Savaşı'ndan sorumlu tutuldu ve ondan sonra *Protennoia*'nın, yani İlk Düşünce'nin nihai bir cisimlenişi biçiminde kötü yola düştü, fakat kaderine Pleroma'ya alınması yazıldı.[182] Marki-

on'un, aldattığı kadınların ruhlarını hazırlaması için Roma'ya bir kadın gönderdiği iddia edildi.[183] Kurduğu kilisede, kadınların vaftiz de dahil ruhani işlevler görmelerine izin verilirdi.[184] Marcellina, Karpokrates'in öğretilerini Roma'ya getirdi.[185] Apelles, öğretileri bir Vahiy Kitabı'nda toplanan bakire bir peygamber olan Filimon'dan [Philomena] etkilendi.[186] Lyon'lu Irenaeus, Valentinus'un muhalif bir izleyicisi olan Gnostik Markion Magus'un faaliyetlerinin birçok ayrıntısını verir: "O dikkatinin çoğunu kadınlara, öncelikle de en zengin ve en zarif kadınlara verir. Bu kadınlardan birinin ilgisini çekmek istediğinde dalkavukluğa başvurur: 'Lütfumdan sana bir pay vermek istiyorum, çünkü her şeyin Babası senin Meleğini sürekli görür. . . . Kocasını bekleyen bir kadın gibi hazırlan, öyle ki ben ne isem sen o olasın ve sen ne isen ben o olayım. Işık'ın tohumunu yatak odana getir. Koca'yı benden al, içinde ona yer aç. Lütuf sana düştü. . . . Ağzını aç ve herhangi bir şey söyle, kehanette bulunacaksın.' Bu sözleri duyan aptal kadınlar peygamber olduklarına inanırlar ve Markion'a, 'onda Tek'e inmek için' mallarını ve bedenlerini verirler" diyor Irenaeus.[187] Dahası, büyü gösterilerinde Markion'a yardım eden bir kadın, bir kupayı "Eucharistleştirmek"le suçlanmıştır.[188]

Dördüncü yüzyılın başında Kartaca'da Tertullianus, "inançlarına uygun olarak yetkisiz ve disiplinsiz" hareketlerinden ötürü sapkınlara saldırıyordu. Bu gruplara katılan kadınları kınıyordu: "Ne küstahlık! Öğretmeye, tartışmaya, cin kovmaya, sağlık vaat etmeye ve hatta muhtemelen vaftiz yapmaya cüret etmiyorlar mı?"[189] "En zehirli engereklerden biri" olan Cainite tarikatının kadın liderine başka bir saldırıda şunları yazıyordu: "Bu ucube kadın, bu küçük balıkları öldürmenin bir yolunu, onları sudan çıkmaya ayartmanın bir yolunu bulmuştur."[190] Vaftiz üzerine yazısında, yaptıkları vaftizi haklı göstermek için apokrifal Thecla örneğini kullanan kadınları eleştiriyordu: "Havari'nin [Pavlus], bir eşin hakkını kendisini eğitmekle sınırlandırdıktan sonra kadınlara vaftiz ve öğretme hakkını vermiş olması mümkün müdür? 'Ve eğer bir şey öğrenmek istiyorlarsa, evde kocalarına sorsunlar.'"[191] Daha kendisi Hıristiyanlığa dönmeden, Priskilla gibi Montanusçu kadın peygamberleri anmasına rağmen, vahiylerin bildirimini takdisten sonrayla sınırlandırdı.[192] Kendisi Montanusçu olduğu dönemde "örtünük kalmaları gereken" bakirelere yapmamaları gereken şeyi hatırlatıyordu: "Kadınlara kilisede konuşma, öğretme, yıkama, adaklarda bulunma ya da en başta ruhani işler olmak üzere aslında erkeklere ait olan herhangi bir işleve talip olma izni verilmez."[193]

Kilise içinde kadınların aşırı gücüne en şiddetli saldırıları Montanusçuluk başlattı. Bu coşku dalgası önce Frigya'da ikinci yüzyılın

ortalarında yükseldi ve hızla Doğu'ya ve Batı'ya yayıldı. Priskilla, Maximilla ve Quintilla, Montanus'la birlikte dünyanın sonunu, nefse hâkim olmanın gereğini ve millenyumun yeryüzüne gelişini vaaz ettiler. Bugüne erişen on dokuz Montanusçu kehanetin yedisi, bu kadınlara aittir. "Cataphrygian'lar [Montanusçu bir tarikat] Pepuza'da Priskilla uykudayken İsa'nın gelip onunla yattığını söylerler: İsa, muhteşem giyimli bir kadın kılığında bana geldi. Bana akıl verdi ve bu yerin kutsal olduğunu ve güzel Kudüs'ün gökten buraya ineceğini ilan etti."[194] Montanus'un ölümünden sonra, Maximilla hareketin lideri oldu. Kilisenin saldırısı altında şu kehanette bulundu: "Bir kurt gibi sürüden uzak düşmüş, aranan bir avım. Ben kurt değilim. Ben Kelamım, Ruhum, İktidarım."[195] İlk önce bakire olarak tarif edilen Priskilla ile Maximilla, daha sonraki polemiklerde, Ruh'la dolunca kocalarını terk eden kadınlar olarak nitelendiler.[196] Üçüncü yüzyılda, Kapadokya'da bir kadın peygamberin komünyon ayini yaptığına dair söylentiler çıktı.[197] 374-377'de seksen kadar farklı sapkınlığı çürüten Salamisli Epiphanios'a göre, Montanusçu kadınlar, Galatyalılara Mektup 3:28'e dayanılarak, papaz ve hatta piskopos yapıldılar: "Ne erkek ne de dişi vardır, çünkü Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz."[198]

Montanusçu kadın peygamberler, peygamberliklerinin Kitabı Mukaddes geleneğine uygun olduğunu iddia ettiler. Fakat Origenes şu cevabı verdi: Kitabı Mukaddes'te hiçbir kadın bir toplulukta asla kehanette bulunmamıştır. Kadınların, alenen öğretmemeleri ve erkekler için kanun koymamaları gibi, toplulukta sessiz kalmaları da mutlak bir kuraldı. Origenes şu açıklamayı sundu: "Kadınlar bir konuyu öğrenmek istiyorlarsa, evde kocalarına sorsunlar;" bakirelerse bir ebeveyne ya da kardeşe sorsunlar; yok eğer dullarsa bir oğula sorsunlar.[199] İskenderiyeli Didymos da, Debora'dan Bakire Meryem'e hiçbir kadının kutsal metin yazmadığına işaret ederek, Montanusçu kehanetler antolojisini eleştirdi. Origenes, daha sonra, Pavlus'un metinlerindeki yasakları tekrarladı ve Havva'nın günahını ve her yerde hazır ve nazır tehlikeyi hatırlattı.[200] Epiphanios, Hıristiyan kadınların örtünmeleri gerektiğini ileri sürdü ve Tekvin 3:16'nın "lanet"ini hatırlattı: "Arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır."[201] Eklesiastik, ev içi ve sosyal hiyerarşiler, bu savaşta güçlerini birleştirdiler.

Kilisede Kadın Diyakozlar ve Dul Kadınlar

Kilise hiyerarşisinde piskopos, kutsal kelamın ve ayinlerin sunucusuydu. Piskoposa papazlar ve diyakozlar yardım ederdi. Ruhban sı-

nıf ile ruhban olmayan sınıf arasındaki ayrım giderek kesinleştikçe, eklesiastik kurumda kadınlara bir yer verildi; fakat sınırlı bir yer.[202] Dul kadınlar, dördüncü yüzyılın son otuz yılında hem Doğu'da, hem Batı'da kadınların büyüyen manastır hareketiyle birbirine karıştırılan manevi ve hayırsever bir rol üstlendiler. Belli zamanlarda ve belli yerlerde, özellikle de Doğu'da, çeşitli görevleri yerine getiren kadın diyakozlara, kabaca onuncu yüzyıla kadar papazlık görevleri verildi. Burada da kadın manastırcılığı, sonunda bu rolleri içine aldı.

Dul Kadınlar. Dul kadınlar, Timoteosa Birinci Mektup 5:16'dan beri Hıristiyan metinlerde yetimler, yoksullar, hastalar, mahkûmlar ve yabancılarla birlikte yardıma muhtaç insanlar olarak resmedilmekteydiler.[203] Pazar ianesinin bir kısmı onlar için ayrılırdı.[204] 251'de Roma'da Piskopos Cornelius, kiliseden yardım alan 1.500 dul kadın ve yoksul sayar.[205] Bu tür yardımların alıcıları, "apostolik" metinlerdeki bazı özel amentülerle korunuyorlardı. Bu yüzden Polykarpos, Filipililere şunları yazıyordu: "Rabbe borçlu oldukları imanla bilsinler [sophronousas], Tanrının sunakları olduklarını bilerek herkese şefaat göstersinler, kara çalmaktan, iftiradan, yalancı şahitlikten, parayı sevmekten ve tüm kötülüklerden sakınsınlar."[206]

Fakat Timoteosa Birinci Mektup 5:5'te olduğu gibi, bir grup dul kadın öne çıkmıştı: Nefsine hâkim kalmaya, bir tarikate katılmaya yemin edenler (*tagma ton cheron, cherikon; ordo viduarum, viduatus*). Bu iffetli feragat ideali, başlangıçta bu dul kadınları bakireler için bir model haline getirmiş gibiydi. Ignatios, "dul denen bakirler"e değiniyordu.[207] Diğer incelemeler de benzer bir karışıklıktan söz eder.[208] Ne var ki, bakireliğin parıltısı, sadece meziyet bakımından değil, kilise içinde öncelik çekişmesi bakımından da dulların parıltısını kısa sürede gölgede bırakacaktı.[209]

Dul kadınlar eklesiastik hiyerarşide bir yere sahip miydi? Tertullianus sahip olduklarını laf arasında söyler.[210] Fakat Romalı Hippolytus, üçüncü yüzyılda *Apostolike paradosis*'te, uzun süre dul kalan kadınların, bir deneme döneminden sonra "konuşmaya hak kazanabileceklerini [ve] başkalarıyla birlik olabileceklerini, fakat papaz olarak atanamayacaklarını" belirtiyordu. Böyle bir dul kadına hiçbir sorumluluk verilmemeliydi; çünkü bunlar adakta bulunmuyorlardı ve toplu ayinlerle ilgili görevleri yoktu; oysa papazlık (*cheirotonia*), ayinsel görevleri yerine getiren din adamları içindi. Dul kadın papaz olarak atanmazdı; fakat duacı tayin edilebilirdi (*kathistatai*), ki herkesin buna hakkı vardı.[211] Pek çok metin, dul bir kadının atanması için sadece bir kere evlenmiş (Yunanca: *monandros*; Latince: *univira*) olması gerektiğini belirtir.[212] Beyanı ve nefse hâkimiyet yemini, geriye alınamaz olmalıydı. Kaisareialı Basileios'a gö-

re, bu yemini bozmak aforoz edilmek demekti.[213] Kabul edilme yaşı, her zaman riayet edilmese de elli ya da altmış olarak belirleniyordu.[214]

Dul kadınların yükümlülükleri arasında en önde geleni dua etmekti. Timoteosa Birinci Mektup 5:5, bu ilkeyi saptamıştı ve Hippolytus, *Apostolike paradosis*'te bunu izlemişti. Muhtemelen üçüncü yüzyılda Suriye'de hazırlanan bir derleme olan *Didascalia Apostolorum*'da da buna rastlarız. Bir piskopos emrettiğinde, dul kadınlar hastaların yanı başında dua etmek, onlara dokunmak ve oruç tutmak zorundaydı.[215] Bu zorunluluk, Suriye ve Konstantinopolis kaynaklı bir geç dördüncü yüzyıl derlemesi olan *Apostolic Constitutions*'ta da vurgulanıyordu. Dua, Yudit modeline uygun olarak oruç tutma ve gece ibadetiyle birleşmeliydi.[216]

Ne var ki hem *Didascallia*'da, hem *Constitutions*'da, dul kadınların faaliyetlerinin sınırları dikkatle belirlenmişti. Piskoposların ve diyakozların otoritesine tabiydiler. Açık emirler olmadıkça hiçbir dul kadının, yemek, içmek, oruç tutmak, hediye almak, el sürmek ya da dua etmek amacıyla bir kimsenin evini ziyaret etmesine izin verilmezdi.[217] Mahrem hayat başta gelirdi: Dul kadınlar "Tanrının sunağı"ydılar ve bir sunak kadar sağlam olduklarını kanıtlamalıydılar. Onlar *cherai*'ydi (dul kadın), *perai* (dilenciler tarafından kullanılan torbalar) değildi. Evde dua etmeli ve dışarıya başkalarına yardım etmek için çıkmalıydılar.[218] Vaftiz yapmamaları önce tavsiye edildi,[219] sonra emredildi.[220] Özellikle İsa'nın çilesi ve kurtuluş hakkında ders verme hakları inkâr edildi. En iyi durumda, temel sorulara, "Hıristiyanlar putlara tapmamalıdır", "Sadece tek bir Tanrı vardır" gibi temel cevapları tekrarlamalarına izin verildi.[221] Bu tür uyarılar kadınların kendilerini dua etmekle sınırlamak yerine, erkek din adamlarının kendi özel alanları saydıkları alana tecavüz etmiş olabileceklerini gösterir.

Kadın Diyakozlar. İkinci yüzyıl metinleri, kadınların kiliseye hizmetleriyle ilgili açık kanıtlar vermez. Hermas'ın *Hermae Pastor*'unda kiliseyi temsil eden kadın, kitabının bir kopyasının, kitabı diğer kentlere dağıtacak Clemens'e, diğer kopyasının da dul kadınları ve yetimleri uyaracak Grapta'ya gönderilmesini önerir.[222] Plinius, Traianus'a bir mektupta, Bithynia'da işkence ettiği *ancillae . . . ministrae*'den söz eder.[223] Bu Latince kelime, Yunanca *diakonos*'un karşılığı olabilir; fakat bu kadınların hangi hizmetlerde bulundukları konusunda bize hiçbir şey anlatılmaz.[224] Plinius onları horlar, dinlerinde "saçma, aşırı bir hurafe"den başka bir şey görmez. "Bu bulaşıcı hurafeden etkilenen kentlerde, kasabalarda ve köylerde . . . her yaştan, her meslekten ve her iki cinsiyetten insanlar"dan oluşan bir ce-

maatin resmi sorumluluklar verdiği kadın aşağı statüsü, Plinius'un tiksintisini artırmış olabilir. 177'de Lyon'da Blandina ve 203'te Kartaca'da Felicita gibi, bu işkence kurbanları da cesaretleriyle ünlüydüler. Bu karma *ekklesia*'nın özgüvenine de dikkat edin.

Üçüncü yüzyılda *Didascalia Apostolorum*, Doğu'da kadın diyakozların (*he diakonos, gyne diakonos*) statüsünü tanımladı. Dini tipolojide piskoposun Tanrı suretinde; diyakozun İsa suretinde; kadın diyakozların Kutsal Ruh suretinde ve papazların Havari suretinde olduğu söylenirdi.[225] Piskopos, bazı zorunlu görevleri ifa etmek üzere diyakozları, kadınlara hizmet etmek üzere de kadın diyakozları atardı. Diyakozların ve kadın diyakozların sayısı, topluluğun büyüklüğüne bağlıydı. Diyakozun görevleri genişti ve özellikle komünyon sırasında piskoposa yardım etmeyi ve kilisede adap erkânı korumayı kapsıyordu.[226] Kadın diyakozların görevleri ise aksine, diğer kadınlara hizmetle sınırlıydı: Vaftiz sırasında "kadınlara kadın bir diyakoz yağ sürsün". "Ve vaftiz edilen kadın sudan çıktığında, onu kadın diyakoz karşılasın ve ona vaftiz mührünün nasıl temiz ve mukaddes halde korunması gerektiğini öğretsin." Üstelik, "kadın inananların bulunduğu pagan aileleri ve hasta kadınları ziyaret etmek ve bir hastalıktan kurtulanları yıkamak için bir kadın diyakoza gerek vardır". *Didascallia*, İsa'ya kadın diyakozların –Mecdelli Meryem; Yakub'un kızı ve Yoşiya'nın annesi Meryem; Zebadyan'ın oğullarının annesi ve diğerleri– hizmet ettiğine işaret ederek, bu görünüşte yeni görevin önemini vurguluyordu.[227]

Dördüncü yüzyılda, bu buyruklar *Apostolic Constitutions*'ta gözden geçirilip çoğaltıldı. Piskopos diyakozları geniş cemaatin içinden seçerdi; fakat kadın diyakozlar (*diakonissai*) dullar ve bakireler arasından seçilirdi; bu seçim, göreve belirgin çileci renk verirdi.[228] Kadın diyakozun görevleri, yine, hasta ve yardıma muhtaç kadınları ziyaret etmek ve kadınların vaftizine yardım etmekti.[229] Fakat haberci de olabilirdi.[230] Bir kadın, bir diyakozu ya da piskoposu görmeye geldiğinde, kadın diyakozların bulunması gerekliydi.[231] Dini hizmet almaya gelen kadınları karşılar ve erkek meslektaşlarıyla birlikte adap erkânı korurlardı.[232] Sorumluluklarının sınırları açıkça çizilmişti: "Kadın diyakoz takdis yapmaz ya da yaşlıların ve diyakozların sorumlu oldukları herhangi bir hizmeti ifa etmez. Sadece kapıları tutar ve nezaketen, vaftizde yaşlılara yardım eder."[233]

Kadın diyakozlar, örneğin komünyonda, diğer bakirelerden ve dullardan üstündü.[234] Ruhban sınıfına mensuplardı. Piskopos, *presbyterion*'un, erkek ve kadın diyakozların huzurunda, elini onlara dokundurup onlar için dua ederdi: "Erkeğin ve kadının yaratıcısı, Miryam'ı, Debora'yı, Anna'yı ve Hulda'yı [Eski Ahit'in kadın

peygamberleri] Ruh'la dolduran ve biricik Oğlu'nun kadından doğmasını isteyen . . . Şahidin Çadırı'nda ve Tapınak'ta . . . kutsal kapıların muhafızlarını tayin eden . . . Tanrı, şimdi bu hizmetkârına, diyakoz adayına bakmayı lütfeyle. Verilen görevi layıkıyla ifa edebilmesi için, onu Kutsal Ruh'la doldur ve bedenin ve ruhun tüm kirlerinden arındır."[235] Yalnızca kadın diyakozlar ve papazlar, *eulogies*'i yani, ayin için dağıtılan ekmeği alırdı.[236] Bununla birlikte, kadın diyakozların rütbesi sabit değildi. "Sıra"lar diyakozlardan hemen sonra gelirdi ve komünyonda, diğer dul kadınların ve bakirelerin önünde, fakat papazların ve çilecilerin arkasında dururlardı.[237]

Kadın diyakozlar takdisliydi ve yeminlerini bozmaları kutsallığa saygısızlık sayılırdı. Eklesiastik düsturlar ve hukuksal metinler oldukça acımasızdı.[238] Kaisareialı Basileios şunları yazıyordu: "Kadın bir diyakozun takdis edilmiş bedeninin, cismani bir amaçla kullanılmasına artık izin vermeyeceğiz." Kadın diyakoz olmanın asgari yaşı, belgeye bağlı olarak kırka, elliye ya da altmışa yükseltilirdi. Bununla birlikte istisnalar da az değildi: 391'de Konstantinopolis'te Piskopos Nektarios, Nebridius'un (dört yıl önce ölmüş olan) dul eşi Olimpias'ı genç yaşına rağmen diyakozluğa atadı.[239]

Kuşkusuz, kadın diyakozların görevlerinin, güzel El Sürme Duası'nda görüldüğü gibi manevi bir boyutu vardı. Fakat vaftiz ve hasta kadınlara ziyaret amacıyla dişil bir memuriyetin oluşturulması, temkinli bir ayrım dürtüsüne, başka bakımlardan da aleni olan bir dürtüye işaret eder. Dördüncü yüzyıla ait Hıristiyan bir kitap olan *Physiologus*'ta, yanan taşlar üzerine bir makale bu konuyu aydınlatır: "Yan yana getirildiklerinde ateş alan ve kendisine dokunan her şeyi yakan taşlar vardır. Bu taşlar doğuştan erkek ve dişidir ve birbirinden oldukça uzaktır. Bu nedenle sen, soylu ve çileci kişi, bir kadına yaklaşıp zevk ateşine tutulmamak ve içindeki tüm erdemi yakmamak için kadınlardan uzak durmalısın. Zira Şimşon, bir kadın yanına gelince gücünün yok olduğunu gördü ve başka birçok kişinin, kadınların güzelliğine kapılıp baştan çıktığı yazılmıştır."[240] Buradaki mesaj, bir çileciye yöneliktir; fakat bütün erkekler için geçerlidir. *Apostolike paradosis*'te din eğitimi görenlerden söz eden Hippolytus, şunları yazıyordu: "İster imanlı olsunlar, ister din eğitimi görmekte olsunlar, kadınlar kilisenin ayrı bir yerinde ibadet etmelidir. İbadetlerini bitirdiklerinde, huzur öpücüğü vermemelidir; zira onların öpücükleri henüz kutsal değildir. Müminler selamlaşmalıdır, erkekler erkeklerle, kadınlar kadınlarla. Fakat erkekler kadınları selamlamamalıdır. Kadınlar başlarını basit bir bez parçasıyla değil, –zira bu örtü değildir– *pallium*'la tamamen kapatmalıdır."[241] *Didascalia* ve *Apostolic Constitutions*, kilise içinde, "ahaliyi, cinsiyetine gö-

re, her yaş grubundan erkek ve kadınları, bu iki grup içindeki uygun yerlerine koyma"yı tavsiye ediyordu.[242] Erkek ve kadın diyakozlar bu düzeni sağlamaktan sorumluydu.

John Moschus'un *Pratum Spirituale*'sindeki bir anekdot, özellikle vaftiz sırasında kiliseye çok yakın olmanın kadınlar için neden tehlikeli olduğunu açıklar. Pentoucha Manastırı'nda vaftizlerden sorumlu olan Conon adlı bir papaz, güzel bir Pers kızın bedenine yağ süremeyeceğine inandı, fakat manastıra kadın diyakoz da kabul edilemezdi. Papaz kaçtı. Vaftizci Yahya papaza göründü ve göbeğinin altında üç defa istavroz çıkardıktan sonra, papazı manastıra geri gönderdi. "Papaz ertesi gün, kadın olduğunu bile fark etmeden Pers kızı yağlayıp vaftiz etti ve on iki yıl boyunca, herhangi bir kadını fark etmeden yağ sürmeye ve vaftize devam etti."[243]

Dördüncü yüzyıldan itibaren, Doğu'da kadın diyakozlardan daha sık söz edildiğini görürüz. Erkek diyakozlar gibi, onlar da kitabelerde sık sık yer alırlardı; Makedonya'daki Filipi'de bulunan şu kitabedeki gibi: "Kadın diyakoz Poseidonia'ya ve en alçakgönüllü *kanonike* [rahibe] Pancharia'ya ait mezar."[244] Ya da Edessa'da bulunan şu kitabedeki gibi: "Kadın diyakoz Theodosia'nın ve bakire Aspilia ile Agathocleia'nın anıtı."[245] Ya da *ad sanctos* bir mezardaki gibi: "Şehit Akakios'un [mezarı] ve kadın diyakoz . . .'nın [mezarı]."[246] Ve Stobi'de bulunan bir adak nesnesinin üzerindeki gibi: "En dindar kadın diyakoz Matrona, yeminine binaen, sahınlıktaki mozaiği yaptı."[247]

Edebi ve hukuksal metinler, bu tür örneklerle doludur. Konstantinopolis'te Aziz İoannes Khrysostomos, Olimpias "tarafından kurulan kutsal manastırda dört hizmetin [*diakoniai*] kesintisiz yürüyebilmesi için, üç akrabasını, Elisanthia, Martyria ve Palladia'yı, Kutsal Kilise'nin kadın diyakozlarını" atadı.[248] Sürgüne gitmek üzereyken, kilisenin vaftiz bölümünde, Olimpias ve diğer iki kadın diyakoz Procla ve Pentadia'yla vedalaştı.[249] Sürgünden gönderdiği mektuplarda kadın diyakozlardan söz edilir.[250] Bir diyakoz olan teyzesi Sabina, uzak Kukusos'ta onunla buluşur.[251] Altıncı yüzyılda İustinianos, Büyük Kilise'ye (bugünkü Ayasofya) bağlı din görevlilerini saydırdı: Altmış papaz, yüz erkek diyakoz, kırk kadın diyakoz, doksan yardımcı diyakoz, yüz lektor, yirmi beş kantor, yüz kapıcı.[252] Kadın diyakozlar, manastır kiliselerine ve seküler kiliselere bağlıydılar. Belgeler, manastırcılığın gelişimiyle bağlantılı bir evrime işaret eder. Konstantinopolis'teki Olimpias Manastırı'nda, diyakozluk görevlerini, biraz önce gördüğümüz gibi, rahibeler ifa ederdi. Üstler ya da yardımcılar sık sık seçimle belirlenirdi. Pontus'taki Arnisa Manastır'ında Lampadion, "kadın diyakoz sıfatıyla bakireler korosunu yö-

netirdi".[253] Edessa [Urfa] bölgesinden altıncı ve yedinci yüzyıla ait Süryanice metinlerde, kadın diyakozların görevleriyle ilgili bir bilgi göze çarpar: Kadınların vaftiz edilmesinden ve hasta kadınların ziyaretinden yine söz edilir, fakat bunun yanı sıra bir papazın ya da erkek diyakozun yokluğunda, kadın diyakozlar "kendi yetkileri altında olan kadınların sırlarını paylaşırlar". Kadın topluluklarında İncil ya da diğer kutsal kitapları da okuyabiliyorlardı. Erkek diyakozun, hatta kilise kayyumunun yerine geçebilme, kesinlikle manastırla sınırlıydı ve *Priest Sargis*'in ortaya attığı sorulara John bar Qursos'un verdiği cevaplar, bu sınırları gösterir: Örneğin, âdet görürken ibadet yerine girmek ve yüksek sesle dua etmek yasaktı.[254]

On ikinci yüzyılın başlarında Doğu'da, kurum manastırcılık tarafından yutulup vaftiz çocukları da kapsayacak şekilde genişletilince, kadın diyakozlar kayboldular. Yine de kadın diyakozun rolüne ait izler, ayinlerle ve düsturlarla ilgili metinlerde varlığını sürdürdü.[255]

Dışlamalar

Dul kadınların ve kadın diyakozların rolünü sınırlamayı haklı göstermek için incelikli bir sav geliştirildi. *Apostolic Constitutions*, aşağıdaki savı Havarilere atfetti: "Kadınların kilisede ders vermesine müsaade etmeyiz. Sadece dua etmelerine ve ustaları dinlemelerine müsaade ederiz. Gerçekten de, Efendimiz Mesih İsa'nın kendisi, insanlara ve milletlere öğretmek üzere On İkiler'i bize gönderdiğinde, çevresinde kadınlar da bulunmasına rağmen, kadın göndermedi; zira Efendi'nin annesi ve kız kardeşleri, Mecdelli Meryem ve Yakub'un annesi Meryem, Lazar'ın kız kardeşleri Marta ve Meryem, Salome ve diğerleri yanımızdaydı. Kadınların öğretmesi gerekli olsaydı, İsa ilk önce, insanlara öğretmeyi onlara emrederdi. 'Kadının başı erkek' ise [Korintoslulara I 11:3], bedenin geri kalan kısmının başa komuta etmesi doğru değildir."[256]

Benzer bir sav, vaftiz işine de uygulandı: "Yıkıcı, daha da kötüsü Şeriat'a aykırı ve dinsizlik olurdu. Gerçekten de eğer 'kadının başı erkek' ise ve eğer papazlık için [*hierosyne*] erkek tercih edilmişse, yaradılışı ortadan kaldırıp vücudun parçaları lehine baştan vazgeçmek adil olmaz. Zira kadın, erkeğin bedenidir, erkeğin kaburgasından çıkmıştır ve çocuk doğurmak amacıyla koparıldığı erkeğe tabi kılınmıştır [Tekvin 2:21-23]. Ve [erkek, kadının] efendisi olmalıdır diye yazılmıştır [Tekvin 3:16]. Eğer, söylenenlerin ışığında, onun [kadının] öğretmesine müsaade etmiyorsak [Timoteosa Birinci Mektup 2:12], rahiplik [*hierateusai*] yapmasına müsaade ederek niye tabiata karşı gelinsin ki? Yunanlıların, kendi dişi tanrıları için

rahibeler atamaları cahilliktendi. İsa'nın şeriatında bu tür şeyler mümkün değildir. Kadınlar tarafından vaftiz gerekli olsaydı, kuşkusuz Efendimizi Yuhanna değil, annesi vaftiz ederdi. Ve bizi vaftiz etmeye gönderdiğinde, bu nedenle bizimle birlikte kadınları da gönderirdi. O, hem tabiatın yaratıcısı hem tabiat kanunlarının yazarı olduğu için, tabiata uygun olanı bilirdi."[257]

Bu sav, açıkça Kitabı Mukaddes'e dayanır. Eski ve Yeni Ahit'in düzeni, pagan rahibeler ve tanrıçalar düzensizliğinin karşıtıdır. Yaradılış ve günaha düşüş hikâyesi, kadının *mahiyetini* açığa vurur. Erkekten sonra yaratılan kadın, erkekten aşağıdır, mecburen ona bağımlıdır. Yahudi yasası, kadını rahiplikten dışlayarak bir emsal oluşturdu. İsa, ne eylemiyle ne de talimatıyla kadını vaaz verme misyonuna, dolayısıyla da yeni rahipliğe dahil etti. Havari Pavlus'un, sosyal hiyerarşi ile dinsel hiyerarşi arasında bir bağlantı kuran yasakları, bu tarihsel ve teolojik savın yerleştirdiği modele uygundu. Kadınların yetersizliklerini kirliliğe dayanarak haklı göstermek, artık bir zamanlar olduğu kadar yaygın değildi. Dördüncü yüzyılda Laodikeia Düsturu'nun kadınların sunağa yaklaşmasını yasakladığı doğrudur.[258] Fakat beşinci yüzyılda Suriye'de, *Testament of Our Lord Jesus Christ,* diyakoz dul kadınları hiyerarşide piskopostan sonraya ve komünyon esnasındaki yerleşim planında da sunağın önüne gerilen örtünün arkasına aldı.[259] Aynı belge, kadın diyakozların, âdet kanaması sırasında kilisenin içinde kalmalarına müsaade edildiğini; fakat kirli oldukları için değil, sunağa hürmeten oraya yaklaşmalarına müsaade edilmediğini belirtir.[260]

Kadınların kusurları bazen vurgulanırdı. Örneğin, dördüncü yüzyılda Mısır'da yazılmış *Ecclesiastical Canons of the Apostles*'da, iki dul kadın, duacılara yardım etmekle, bir başkası da hasta kadınlara yardım etmekle görevlendirilir;[261] fakat, kadınları beden ve kan kurbanından dışlamak için Son Yemek'le bağlantılı bir olay hatırlatılır: "Yuhanna der ki: 'Kardeşler, Efendimizin "Bu benim bedenim ve kanımdır" diyerek . . . ekmeği kutsayıp kestiğinde, kadınların bizimle birlikte durmalarına müsaade etmediğini unutmuşsunuz.' Marta der ki: 'Meryem'den ötürüdür, Meryem'in güldüğünü gördüğü içindir.' Meryem der ki: 'Ben güldüğüm için değil. Zira bundan önce, zayıf olanın güçlü olan tarafından korunacağını bize anlattı.'"[262]

Salamisli Epiphanios *Panarion*'da komünyon için kullandıkları küçük ekmek parçası *collyre*'yi Bakire'ye sunmakla ona tanrı muamelesi yaptıkları için Collyridian olarak anılanların bu sapkınlığına saldırır. Kadınların papaz olarak değil, diyakoz olarak hizmet edebileceklerini göstermek için bilinen savları tekrarlar. Hıristiyan *presbyteride*'ler ya da *hierissai* (kadın papazlar) yoktur. Kadın ırkı

zayıftır, vefasızdır, vasat zekâya sahiptir ve şeytanın aletidir – ruhani bir işleve nasıl talip olabilir?[263] *On the Priesthood*'un bir diyaloğunda Aziz İoannes Khrysostomos şöyle der: "Kilisenin idaresi ve ruhların yönlendirilmesi gibi yüksek işlevlere gelince, kadınlar dışlanır ve sadece az sayıda erkek çağrılır."[264]

Batı'da

Kadın diyakozluk kurumu Batı'da yaygın değildi; bazı yetkililer bunu sapkınlıkla ilişkilendiriyorlardı.[265] Sulpicius Severus "kadın diyakoz" unvanının, Batı'ya, Güney Galya ve İspanya'daki soylu kadınların desteklediği sapkın bir hareket olan Priskillacılar tarafından sokulduğunu söyler.[266] Dördüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar Batı'daki konsiller, kadınların Levililere* ait görevlerde ve hatta diyakozluk görevlerinde bulunmamaları gerektiğine dair yasağı tekrarladılar. Örneğin 441'de Orange Konsili şunu belirtiyordu: "Herhangi bir şekilde kadın diyakoz atanmamalıdır ve eğer hâlâ varsalar, halka verilen takdisin önünde boyunlarını eğsinler."[267] Papa Gelasius, Güney İtalya'nın piskoposlarına şunları yazıyordu: "Kadınlar kutsal sunakta hizmet ifa ediyorlar, yalnızca erkeklerin idaresine verilmiş olan şeyleri yapıyorlar."[268] Altıncı yüzyılda Kuzey Galya'da üç piskopos, Pepudian (*sic*) tarikat tarzında İsa'nın kanıyla dolu ayin kadehleri taşıyan kadın yardımcılarla (*conhospitae*) birlikte vaaz vermeye çıkan Breton gezgin papazlara bir uyarı yayınladı.[269] Batı'da kadınlar, kutsal bakirelik ya da dulluk statüsünü kabul etmeye özendirildiler. Elbette, zaman zaman ihlaller oldu. Kadınlara zaman zaman *diacona* ve *diaconus*'luk unvanı, ürkütücü sıfatlar olarak verildi. Radegunda, I. Clotaire'i terk etmeye karar verince, Noyon Piskoposu Medard'ı kendisini diyakoz olarak takdis etmeye ikna etti.[270]

Kadınların Güçleri

Belli başlı yasaklar (papazlık ve öğreticilik yapmaya karşı), bazı kadınların en azından eklesiastik siyasette bir tür gayri resmi güce sahip olmalarını engellemedi. Üçüncü yüzyılda, Yeni-Platoncu filozof Porphyrios, Hıristiyanlara Karşı'da bu haksız tecavüze saldırdı. Bir yüzyıl sonra Hieronymus, bu esere değinirken şöyle diyordu: "Kâfir Porphyrios'un savunduğu gibi, matronların ve kadınların Sena-

* Eski Ahit'te Levi sülalesinden gelen ve rahiplik ayrıcalığı bulunan kişilere verilen ad. – ç.n.

tomuzu oluşturmamasına dikkat edelim."[271] Constantius'tan sonra neredeyse tüm aristokrat kadınlar Hıristiyanlığa döndüler; sosyal statü ve nüfuz, zaman zaman, kilise içinde hesaba katılması gereken önemli faktörler haline geldi. Aziz İoannes Khrysostomos, bu duruma hayıflanıyordu: "İlahi hukuk [kadınları] eklesiastik görevden dışlamıştır; fakat onlar yine de girmeye çalışıyorlar ve kendi başlarına bir şey yapamadıkları için, her şeyde aracılara yaslanıyorlar. O kadar güç kazanmışlar ki, istedikleri papazları seçtirebiliyor, istemediklerini seçtirmeyebiliyorlar. Her şey, tersine döndü. . . . Otoriteye tabi olanlar, otoriteye sahip olanlara komuta ediyorlar ve Tanrıya şükür ki, öğretme işi kadınlara değil, erkeklere emanet edilmiştir. Niye öğretme işi diyorum? Aziz Pavlus, topluluk içinde konuşmalarına bile izin vermedi. Duyduğum kadarıyla efendilerin köleleriyle konuştuğundan daha sert bir biçimde konuşacak kadar özgürlük [*parrhesia*] elde etmişler."[272] İoannes'in Antakya'dan yönelttiği bu şiddetli eleştiri, daha sonra Konstantinopolis'te İmparatoriçe Eudoxia ve güçlü dullardan –Marsa, Castricia ve Eugraphia– oluşan kadrosuyla arasında çıkan anlaşmazlıklara ışık tutar:[273] Bu çatışmalar, İoannes görevden alınıp Isauria'ya sürgün edilene kadar sürdü. Ondan sonra, mektuplarının gösterdiği gibi, sadece Olimpias ve arkadaşlarından değil, hem Doğu'da hem Batı'da çok sayıda aristokrattan maddi, manevi ve diplomatik destek aldı. Olimpias'a mektuplarında özellikle, Olimpias'ı destekleyen piskoposlardan yardım taleplerine ve Gotlar arasında episkopal bir verasete müdahaleye dikkat edilmelidir.[274]

Ateşli bir inanca, sosyal nüfuza, dünyevi ve dini kültüre sahip olan kadınlar, Origenesçi görüşlerden kaynaklanan anlaşmazlık gibi teolojik tartışmalara da müdahale ettiler. Hieronymus'un anlattığına göre, Papa Anastasius döneminde (399-402) Marcella, başlangıçta Origenesçilerin destekçisiydi: "Onların eğittiği şahitler buldu; fakat ondan sonra sapkın yanlışı düzeltti. [Origenes'in] *Peri Arkhon*'unun kâfir ciltlerini tanıttı ve uygunsuzluklardan ayıklandıklarını gösterdi. . . . Kendilerini savunmak için mektuplaşmaya davet edilen sapkınlar, gelmeye cesaret edemediler ve vicdanları üzerindeki ağırlık öylesine ağırdı ki, huzurda çürütülmek yerine gıyaben mahkûm olmayı tercih ettiler."[275] Yaşlı Melania, saldırıya uğrayan Origenes'in çevirmeni Rufinus'u savundu.[276]

Palladios, *Lausika Historia*'da Melania'nın serveti ve patrici olma güvencesiyle, Valens'in Nicea karşıtı zulmü sırasında Filistin'de şehit edilen piskoposlara ve papazlara nasıl destek verdiğini hatırlatıyordu.[277] Ayrıca, dört yüz kadar keşişin karıştığı Pavlusçuluk diye adlandırılan ayrılıkçılık hareketinden sonra, "Kutsal Ruh'a kar-

şı savaşan bütün sapkınları ikna edip kiliseye geri getirerek" Kudüs'te birliği tekrar sağladığı için, Melania'yı Rufinus'la birlikte övüyordu.[278]

Melania'nın torunu Genç Melania, Nasturilik gelişirken Konstantinopolis'te bulunan yaşamöyküsünü yazan Gerontius tarafından şöyle tasvir ediliyordu: "Ortodoks inancı onunla tartışmaya gelen en belagatli erkekleri ve birçok senatörün eşini" kabul ederdi. "İçinde Kutsal Ruh bulunan bu kadın, sabahtan akşama kadar teoloji konuşurdu, sürüden ayrılan birçok koyunu Ortodoks sürüye geri getirir, kuşku içinde olanlara destek verir ve tek kelimeyle, ondan Tanrının esinlediği bilgiyi almaya gelenlere yardım ederdi."[279]

Kristolojik* tartışmalarda kadınlar her konuda taraf oldular. Kudüs'e sürgün edilen İmparatoriçe Eudoksia, uzun süre Monofizit inançlarına sadık kaldı. Ancak Aziz Euthymios'un ve Simeon Stylites'in nüfuzuyla Ortodoks kiliseye geri getirildi.[280] Pulcheria ise, Khalkedon Konsili'nde (451) Monofizitlere karşı elde edilen zaferde önemli bir rol oynadı. Markion'la birlikte, "Ortodoks inancın iki ışığı"ndan biri ilan edildi.[281]

Yine de, bu tür kadınlar için bile, edeplilik, kendini belli etmemeyi gerektiriyordu. Hieronymus'a göre, Marcella'nın üstün erdemi şuydu: "Uzun incelemelerle öğrenebildiğimiz her şeyi . . . o içine almış, öğrenmiş ve sahip olmuştur; öyle ki ben yokken, Kutsal Kitap'taki herhangi bir metin konusunda bir anlaşmazlık çıksa, karar vermesi için o çağrılırdı. Ve çok akıllı olduğu ve filozofların *to prepon* dediği şeyi (neyin uygun olduğunu) bildiği için, soru sorulduğunda, kendi duygularını değil benimkini ya da başka birininkini dile getiriyormuş gibi cevap verirdi; öyle ki, öğretirken bile bir öğrenci gibi görünürdü. Gerçekten de Havari'nin sözlerini biliyordu: 'Bir kadının öğretmesine müsaade etmem.' Bulanık ve muğlak konularda kendisine soru soran erkekleri –ki bunların bazıları papazdı– incitiyor gibi görünmek istemezdi."[282]

Kadınlar, bağışçı ve kurucu olarak da güce sahiptiler. Eski euergetizmden Hıristiyan hayırseverliğe geçişte, yoksullara kilise yardımında ve manastırlarda rol oynadılar.[283] Kocaları onuruna bağışta bulunanlar gibi, bazılarının kimliği belirsizdi. Bazıları ise yalnızdı: "Peristeria, yeminine binaen", Stobi Bazilikası'nın "sahınlığındaki mozaiği yaptı"; daha önce gördüğümüz gibi, bir mozaiğin bağışlayıcısı olarak Matrona'dan da söz ediliyordu.[284] Doğu'da ve Batı'da bağışta bulunan aristokratlar, kendi eklesiastik biyografi yazarlarıyla ünlüydüler. Fabiola (399'da öldü), yeniden evliliğin izle-

* Teolojinin, Hazreti İsa'yı konu alan dalı. – ç.n.

diği bir boşanmanın kefaretini ödedikten sonra, Roma'da hastalara ve yaşlılara baktığı ilk hastaneyi (*nosokomiom*) kurdu. Bütün İtalya'daki din adamlarına, keşişlere ve bakirelere cömert davranıyordu. Karısı Pauline'nin ölümünden sonra keşiş olan Pammachius'la birlikte Kudüs'ten dönüşünde Porto Romano'da yolcular için bir han (*xenodochium*) kurdu.[285]

Dul kadınların cömertliği, uzun süre kilise için önemli bir servet kaynağı oldu. Porphyrios, Hıristiyanları, "kadınları, servetlerini ve mallarını yoksullara [dağıtmaya] ikna etmekle, onları dilenci durumuna düşürmekle suçluyordu".[286] Yaşlı Melania Mısır'a hac ziyareti için Roma'dan ayrıldığında, içinde 300 parça gümüş bulunan bir mücevher sandığını beraberinde götürdü ve bir münzevi olan Pompo'ya verdi.[287] Kudüs'ten sınır dışı edilen Ortodokslara yardım etti ve daha sonra orada bir manastır kurdu; Palladios'a göre, manastırda Rufinus'la birlikte, "dua etmeye gelen herkesi, piskoposları, keşişleri ve bakireleri kabul ettiler; aydınlattılar ve onlara kendi kaynaklarından yardım ettiler. . . . Kentin din adamlarına hediye ve yiyecek verdiler."[288]

Vali Nebridius'un karısı Olimpias, yirmi aylık evlilikten sonra 386'da dul kaldı. İmparator Theodosius, onu kocasının "servetini çarçur etmek"le suçladı ve akrabası Elpidius'la evlenmeye zorladı. Olimpias reddedince Konstantinopolis valisini, otuz yaşına gelinceye kadar mallarının yediemini tayin etti.[289] (Olimpias, 391'de kontrolü fiilen ele geçirdi). İlk önce Nektarios'un piskoposluğu sırasında Konstantinopolis kilisesine para, arazi, bina, donanım, kira ve mal bağışında bulundu: "O [Olimpias] ona [Nektarios'a] hizmet etti ve kilise işlerinde de, [Nektarios] ona bütünüyle itaat etti."[290] Aziz İoannes Khrysostomos, piskopos olarak Nektarios'un yerine geçti. "Kutsal Kilise'nin yararı için, Trakya, Galatya, Kapadokya ve Bithynia eyaletlerindeki . . . mallarıyla birlikte 10.000 parça altın ve 10.000 parça gümüşü; saray hamamları ve binalarıyla birlikte, 'Olimpias'ın evi' denen büyük kilisenin yanındaki bina da dahil, başkentte sahip olduğu binaları . . . ve *Silignarion* [fırın?] da dahil, tüm civar binaları, ayrıca Constantius hamamının yanında kendisine ait olan ve içinde yaşadığı evi ve nihayet, kenar mahallelerdeki bütün mallarıyla birlikte, 'Evandrius'un evi' denen evini Yuhanna'ya verdi."[291] Daha sonra, "bütün eyalete dağılmış tüm taşınmaz mallarını ve devlet ürünlerindeki payını" bunlara ekledi.[292] Daha sonra kilise narteksiyle* birleştirilen bir manastır kurmak için, kilisenin güney köşesine bitişik binaları ve dükkânları kullandı.[293] Ziyaretçi piskoposları kabul et-

* Kiliselerde, tam anlamıyla mezhepten olmayanların kullandığı dış dehliz. – ç.n.

mekle; para ve mal hediye etmekle; çilecilere, bakirelere, dul kadınlara, yetimlere, yaşlılara ve yoksullara ihtimam göstermekle ünlüydü.[294] Ayrıca sürgündeyken Yuhanna'ya verdiği destekle de ünü artmıştı.[295] Bu etkileyici envanter, onun muazzam servetinin yanı sıra, kiliseye maddi-manevi tüm varlığıyla bağlılığı ve karşılığında elde ettiği cüzi güç hakkında da bir fikir verir.[296]

Beşinci yüzyılın başında Genç Melania ve kocası Pinianus, dünyadan el etek çekip daha da muazzam bir servetten –120.000 altın tutarında yıllık bir gelir, sınırsız mülk, azat edilen ya da satılan binlerce köle– feragat ettiler. "Yoksullara hizmet için" Mısır'a, Antakya'ya, Filistin'e ve Konstantinopolis'e büyük meblağlar gönderdiler, keşiş ve bakire manastırlarına sürekli gelir sağladılar ve kiliselere ipek ve gümüş eşyalar bağışladılar.[297] Roma'daki ve İtalya'daki bütün mallarını elden çıkardıktan sonra Afrika'ya gittiler; orada da çok fazla mülkleri vardı ve bu mülklerin ürünleri de yoksulları beslemeye ve mahkûmları kurtarmaya harcandı; Thagaste Kilisesi'ne para, adak, mücevher ve kumaş sağlandı. Bu arada seksen erkek ve yüz otuz bakirelik iki manastır kurup bunlara sürekli gelir sağladılar.[298] Yine cömert hediyelerle gittikleri Mısır'a, bir hac ziyaretinden sonra, Kudüs'e yerleştiler; Melania, annesinin ölümünden sonra, Zeytin Dağı'nda kadınlar için bir manastır,[299] Pinianus'un ölümünden sonra ise, kutsanmışların anısına erkekler için bir manastır inşa ettirdi.[300] Apostoleion Şapeli'ni[301] ve Sebaste'nin Kırk Şehidi Zekarya'nın ve Tsefanya'nın kutsal emanetlerini saklamak için de bir şehitlik inşa etti.[302] Aziz Tsefanya'nın kutsal emanetlerinin sahipliği konusunda İmparatoriçe Eudoksia'yla kavga etti.[303]

Theodosius dönemindeki imparatoriçeler, dinsel inançlarını cömertlik yoluyla gösterirlerdi. Erkek bir vâris doğunca, Eudoksia, Gazze'deki yıkık Zeus Marnas Tapınağı'nın yıkıntıları üzerinde bir bazilika inşa ederek, vaadini yerine getirdi.[304] Eudoksia, Aziz Tsefanya'nın kutsal emanetlerini Konstantinopolis'ten Kudüs'e nakletmek, hacılar için bir piskoposluk sarayı ve barınaklar inşa etmek ve Aziz Tsefanya Kilisesi'nin *sur dışında* yeniden inşasını sağlamakla kutsal topraklara olan sevgisini gösterdi.[305] Pulcheria, Kudüs'e değerli eşyalar gönderdi, komünyon sırasında Ayasofya'nın sunağını örtmek için kaftanlarından birini bağışladı ve her şeyden öte, Aziz İşaya ve Sebaste'nin Kırk Şehidi için kendi evinin bitişiğine şehitlikler yaptırdı. Sinagogların yıkıntıları üzerine üç kilise –Blachernae'nin Aziz Meryem'i, Hodegoi ve Chalkoprateia– inşa ederek Meryem tapımına katkıda bulundu; Meryem'in kutsal emanetlerine (örtüsü, ikonu ve kuşağı) orada saygı gösterilirdi.[306]

Hepsinden önemlisi, Hıristiyanlığın başlangıcından nihai zafe-

rine kadar kadınların gücü, inançlarını aktarma özelliğinde yatar. Eski kentin sosyal ve siyasal kısıtlamalarından kurtulmak kadınlar için daha kolaydır ve kadınlar sık sık, aynı aileden erkeklerin önündeymiş gibi görünür. Evdeki nüfuzları, diğerlerini din değiştirmeyi teşvik ediyordu; bu nedenle kadınlar, inanç aktarmada çarpıcı bir rol oynadılar. Timoteosa İkinci Mektup 1:5'te şunları okuyoruz: "Evvela büyük anan Lois'te ve anan Enviki'de [Eunice] durup sende de bulunduğuna kani olduğum riyasız imanı hatırama getirerek."[307]

Paganlar için bu duyarlılık, kadınların kıt zekâsının ve iğrenç bir ruh yıkımının göstergesiydi. 178'de Kelsos şunları yazıyordu: "En adi, en eğitimsiz insanların, dokumacıların, ayakkabıcıların ve çırpıcıların özel evlerine . . . bakın. Tecrübe ve hüküm sahibi efendilerinin önünde bir kelime etmeye cüret edemezler. Fakat, çocuklarını kenara çektiklerinde, aptal sıradan kadınlarla birlikte (*gynaion tinon . . . anoeton*) tuhaf bir şekilde konuşurlar: Babaya ve öğretmenlere aldırmadan, yalnızca onlara inanmak gerekir; başkaları, gerçek iyiden habersiz, gerçeği öğrenme yeteneğinden yoksun ve aşağılık zırvalarla meşgul . . . tamamen yoz aptal sarsaklardır."[308]

Kaisareialı Basileios'un ninesinin doğum yeri olan Neocaesarea sakinlerine yazdığı bir mektup, Havari Pavlus'un külliyatını yansıtır: "İnancımızın, aranızda mübarek bir kadın olmuş bir ninenin gösterdiğinden daha açık bir kanıtı olabilir mi? Sözlü gelenekle korunduğu şekliyle Aziz Gregorios'un [Taumaturgus] sözlerini bize öğreten ünlü Makrina'dan söz ediyorum; biz çocukken bizi eğitmek, dini dogmayı bize aşılamak için bu sözleri hatırlayıp kullandı."[309] Demek ki, Basileios, Kapadokyalı "eski bir Hıristiyan" ailede geçen çocukluğunu hatırlıyordu; Kapadokya'da "baba tarafından ninesi oldukça ünlüydü: Defalarca İsa'yı vaaz ederek savaş vermişti;" Galerius ve Maximinus Daia Hıristiyanlara zulmettiğinde ailesiyle birlikte Pontus'un dağlık ormanlarında saklanmıştı.[310] Basileios'un kardeşi Nyssalı Gregorios, kız kardeşleri olan Genç Makrina'nın hayatını yazdı; Makrina'nın *nomen omen*'i, onun da çileci bir şehit hayatı, başka bir Thecla hayatı süreceğini önceden söylemişti. Gregorios, annesi Emmelia'nın küçük kız kardeşinin dini eğitimine ne kadar önem verdiğini anlatır.[311] İnanç bir aile meselesiydi, kadınlar tarafından kuşaktan kuşağa aktarılırdı.

Kadınlar, birçok ailenin Hıristiyanlığa dönmesinde de önemli bir rol oynadılar. "Pagan tepki" dönemi olan dördüncü yüzyılda Roma aristokrasisinin *gente*'lerinin tarihi, bu "yasa"yı örnekler. André Chastagnol, Caesonii Alpini ailesinin durumunu incelemiştir.[312] Bu ailenin yüzyılın ortalarında Hıristiyanlığa dönen ilk üyeleri kadındı. Bu kadınlardan birinin, çileci yaşamı tercih eden iki kızı vardı: Dul

kaldıktan sonra Marcella ve bakire kalmayı tercih eden Asella. Diğer kadının oğlu Pammachius, karısı öldükten sonra çileciliği seçti. Hepsi Hieronymus'un dostlarıydılar ve Beytlehem'e göçtükten sonra onunla mektuplaştılar. Yaşlı Volusianus Lampadius ise, aksine, pagan cemaatin bir lideri olarak kaldı. İsis'ten kadın bir papazla evlendi ve çocukları paganlıktan vazgeçmedi. Fakat iki oğlu Hıristiyanlarla evlendi. 403'te Hieronymus, Volusianus'un genç kardeşi Vesta pontifi Caecina Albinus'u, Hıristiyan zürriyetle (Macrobius'un pagan *Saturnalia*'sındaki misafirlerden biri olan en büyük oğlu Caecina Decius Albinus hariç) kuşatılmış bir erkek olarak resmetti: "Pontif Albinus'un kız torununun, annesinin duasına cevaben doğduğuna ve kekeleyen çocuğun, dedesinin huzurunda Halleluyah diyeceğine ve yaşlı adamın, İsa'nın bir bakiresini kucağına alacağına kim inanırdı? Umutlarımız ödüllendirildi. Dindar bir aile, inanmayan bir ihtiyarı takdis etti. Bu ihtiyar, itikada adaydır; bu adam, inanan oğullardan ve torunlardan oluşan bir kalabalıkla çevrilidir."[313] Fakat, ailenin yaşlı kolunun başı olan Volusianus, pagan olarak kaldı. Aile üyelerinin baskısına ve Augustinus ile Marcellinus'un mektuplarına rağmen,[314] Konstantinopolis'te ölüm döşeğindeyken, bu amaçla Kudüs'ten alelacele gelen Genç Melania tarafından *in extremis* Hıristiyanlığa döndürüldüğü 436'ya kadar paganlıkta direndi.[315]

Kilisenin karma evlilikleri hâlâ hoş gördüğü dördüncü ve beşinci yüzyıllarda, kadınların erkekleri Hıristiyanlığa döndürme çabalarıyla ve erkeklerin direnişiyle ilgili bol kanıta rastlarız. Nazianzoslu Gregorios, kız kardeşi Gorgonia'ya methiyesinde, kız kardeşinin ölümünden önce kazandığı teveccühü hatırlatır: "Sadece bir şey daha istedi: Kocası için de kusursuzluğa ulaşmayı. . . . Kendi kocasıydı. . . . Bu nedenle, içinde bitmemiş bir şey bırakıp, yarı-kusursuzluk kazanarak gitmek yerine, bütün bedenini Tanrıya adamak istedi. Ve bu istek de geri çevrilmedi."[316] Augustinus'un annesi Monica da aynı şekilde kocası Patricius'u Tanrıya kazandırmaya çalıştı.[317] Augustinus'un Manici döneminde Monica'nın başvurduğu piskoposun ettiği sözleri kim unutabilir: "Bu gözyaşlarının oğlunun zevalini kaldırması mümkün değildir."[318] Hippo piskoposunun yakın zamanda keşfedilen yazışmalarında, *De Civitate Dei*'nin ateşli bir okuyucusu olmasına rağmen, bir sonraki vaftiz adımını atmak için acele etmeyen Firmus'a iki mektup vardır. Augustinus, onu, karısını örnek alıp kiliseye girmeye teşvik eder: "Zira bu zor bir şeyse iki cinsiyetten daha zayıf olanın zaten orada olduğunu düşün; kolay bir şeyse güçlünün de orada olmaması için hiçbir neden yoktur."[319]

Kadınlar, daha fazla dinsel sadakate de öncülük ettiler. Yaşlı Melania, Evandrius için bir rahiplik elde edip onu münzevi hayatına ge-

ri döndürdükten sonra, Kudüs'ten İtalya'ya geri döndü.[320] Orada "bir pagan ve çok değerli bir adam olan mübarek Apronianus'la karşılaştı. Ona ilmihali öğretip Hıristiyan yaptı. Onu, karısı güzel Avita'ya karşı nefsine hâkim olmaya ikna etti. Onun nasihatiyle, torunu Melania ve kocası Pinianus'un kararlılığını güçlendirdi ve gelini Albina'ya ilmihali öğretti. Ardından, sahip oldukları her şeyi satmaya ikna edip hepsini Roma'ya geri getirdi ve onlara nasıl soylu ve dingin yaşanacağını gösterdi."[321]



üç

Dün ve Bugün

Anaerkillik ve Mit

Kadınlar kendi tarihlerinden yoksun olduklarından, bugünkü özlemlere cevap vermek üzere onlar için bir tarih yaratmak çekicidir. Kurtuluş hareketinin militan kadınları bir tarih talep ediyorlar. Genç feministler coşkulu bir şekilde kendi kahramanlarını, kasidelerini, mitlerini ve eski çatışmalarını keşfediyorlar.

Modern kaygıların bu tür projeksiyonları, sık sık Antik dünyaya odaklanıyor. Girit'te, Efes'te, Sparta'da kadınların bir zamanlar öncü rol oynadıkları söyleniyor. Bu yeni mitolojiye gülüp geçebiliriz; fakat dayandığı varsayımlar, Stella Georgoudi'nin Bachofen'in *Mutterrecht*'iyle [Analık Hukuku] ilgili incelemesinin gösterdiği gibi, militan feminist çevrelerin çok ötesine uzanan bir etki yaratmaktadır. Anaerkillik mitolojisi, Amazonlarla ilgili yazılmış saçmalıkların, cinsel farklılık sorunlarının üzerinden hızla geçmek için yeterli neden olduğunu düşünen tarihçiler için bir mazeret işlevi bile görebilir. Bu mitin otopsisi tam anlamıyla tamamlanmadan, kadınların tarihi yazılamaz.

P.S.P.

10

Bir Anaerkillik Miti Yaratmak

Stella Georgoudi

HER YIL, BÜYÜK BİR IRMAĞIN taşkın suları altında kalan geniş, kurak bir toprak; yerin karanlık ve gizemli gözeneklerine nüfuz eden kuvvetli, coşkun bir gelgit; hayat dolu bir bitkiler dünyası, toprak ile suyun birliğinden, Mısır toprağı ile Nil'in evliliğinden fışkıran zengin bir bitki örtüsü. İsviçreli hukukçu Jacob Bachofen'e (1815-1887) esin veren, bu güçlü neredeyse ezici imgeydi. Bachofen, doğal hayatın kökenleriyle ilgili bir teori, bir mit yorumu, analık hukuku *Mutterrecht*'le ve kadınların iktidarıyla *(kratos)* –tek kelimeyle, "jineokrasi" (Almanca: *Gynaikokratie*, Yunanca *gyne*, kadın + *kratos*, yönetim sözcüklerinden)– yönetilen bir çağ olarak gördüğü uzak geçmişin özüne ilişkin bir sezgi geliştirmek üzere yola koyulmuş coşkulu bir filologdu. Zamanın karanlığında kaybolan insanoğlunun bu en eski çağı, Bachofen'in tüm şevkini ve bilgisini açığa çıkardı. 1861'de Basel'de yayımlanan temel bir eserde –"Antik Dünyadaki Jineokrasinin Dinsel ve Hukuksal Mahiyetiyle İlgili Bir Araştırma" altbaşlıklı *Das Mutterrecht*– bu kayıp çağı tasvir etti, çözümledi ve savundu.

Bachofen'in kurduğu teorik yapının öncelikle Mısır'a dayanması, esas olarak, Plutarkhos'un MS 120 civarında yazdığı Platonculuktan derin etkiler taşıyan *İsis ve Osiris* başlıklı eserinin bir sonucudur. Plutarkhos'un Mısır mitiyle ilgili değerlendirmesi, Nil tarafından önce suya boğulan, ardından kurutulan Mısır toprakları imgesiyle birlikte, Bachofen'in kendi ideolojik önyargılarına uydurmak için uyarlayıp yorumladığı bir senaryonun özsel bileşenlerini sağladı.[1]

Genel Senaryo

Bachofen'in teorisi, birbiriyle bağlantılı fakat kökten antagonist iki ilkeye dayanır: Mısır'da yüce "Ana" ve bereketli Toprak'tan başkası olmayan Tanrıça İsis'te cisimleşen dişil ilke ile İsis'in kardeşi ve

kocası, suların erkek ve dölleyici gücü Nil'le özdeşleştirilen Osiris'te billurlaşan eril ilke.

Bachofen'e göre, bu iki hayati kendilikten "dişil" olanı, cismani "kabı", doğumun "pasif madde"sini, evrensel besleyiciyi, saf "dünyevi" öğeyi oluşturuyordu. "Dölleyici erkeklik" olan diğeri ise aktif, "nemlendirici" enerjiyi, meydana getirici tohumu, maddi olmayanı, cismani olmayan öğeyi, saf ruhsallığın ifadesini meydan getiriyordu. *Das Mutterrecht*'in tamamı, tüm insan hayatını yöneten bu iki büyük güç arasındaki çatışmanın tutkulu, ilgi çekici bir anlatımıdır. Tarihin başlangıcında İsis, Osiris'e egemendi; Ana, kendi doğal hukukunu ve kültünü dayatırdı; ana memesi "üretken sıvı"yı yakalar, kuşatır ve bağımlı bir konumda tutardı.[2] Bu nedenle, Mısır'ı, diğer milletlerin töreleriyle karşılaştırılabilen bir "jineokrasi" modeli, bir prototip olarak sunmak doğaldı.[3] Mısır'a verilen bu modellik konumunun kalımlı olduğu kanıtlanacaktı: *Das Mutterrecht*'in yayımlanmasından kırk yıl sonra "Fransız Feminist Araştırma Grubu", Mısır'ı "anaerkilliğin sarsılmaz kaynağı ve son sığınağı" olarak niteleyecekti.[4]

"Anaerkillik" (aslında, anne iktidarı), genelde Bachofen'in büyük buluşu (bazıları bunu, Kolomb'un Amerika'yı keşfiyle karşılaştırır[5]) sayılmasına rağmen, terim onun kitabında yer almaz. Bachofen, "analık hukuku" ile "jineokrasi" terimlerini, aralarına kesin bir ayrım koymadan çoğunlukla yan yana kullanıyordu.[6] Bununla birlikte, onun kafasında bu iki bileşik terimin, birbirinden ayrılmaz iki karakteristik –toplumda ve ailede kadınların erkeklerden üstünlüğü ve sadece anne tarafından akrabalığı ya da antropolojinin jargonuyla, sadece kız evlatların mirastan pay alabilecekleri anlamına gelen anasoylu nesep– sergileyen bir dizi sosyal ve hukuksal olguya gönderme yaptığı açıktır. Geç on dokuzuncu yüzyılda ataerkillikle analoji yoluyla oluşturulan anaerkillik terimi, bu karakteristiklerin ikisini de gösterme avantajına sahipti; kuşkusuz, Bachofen'in hayranlarının yanı sıra karşıtları arasında da tutulmasının nedeni budur.

Anaerkillik Teorisi

Bachofen'in anaerkillik teorisi nedir? İlkeleri ve yasaları nelerdir? Bu sorulara cevap vermek kolay bir iş değildir. Eser sadece uzun değildir; bazı uzmanlar bunu kısmen şiir, kısmen bilim, okunması zor ve "yaklaşımı netameli" "mistik" bir metin olarak görür.[7] Gerçekten de, çelişki, tekrar ve sapmalarla dolu bir kitaptır.[8] Darwin'in *Türlerin Kökeni* ve Marx'ın *Kapital*'i gibi, *Das Mutterrecht* de okurlarını aşan bir üne sahiptir.[9]

Bachofen'in "romantik nesir"inden, amacı sadece tarihsel olgu-

ları saptamak değil, "her şeyin kökenini, gelişimini ve sonunu" açıklamak da olan açıklayıcı bir şemanın ana hatlarını çıkarmaya çalışalım.[10] Bireyler gibi, halklar da birer organizmadır. "Yeşermek" ve olgunlaşmak için sağlam bir "yol gösterici" ele ihtiyaçları vardır ve bu el, ancak Ana'nın eli olabilir. İnsanlığın kökeni, üstün bir gücün, kadının ya da daha doğru bir deyişle ilk Ana'yı –Toprak– taklit ederek doğuran ana bedeninin himayesine verilir.[11] Muzaffer anaerkillik dönemi, "madde"nin ve "fiziksel" varoluş "kanunları"nın bütünüyle egemen olduğu bir dönemdir. Bachofen kadının, Platon ve Aristoteles'ten beri üreme "alanı", "yeri", "anne", "dadı" olarak çeşitli biçimlerde nitelenen *hyle* yani kaba maddeyle özdeşleştirildiğini söyler.[12]

*Aphrodite'nin Hetairizmi**

Bachofen, kendi düalist yöntemine uygun olarak, insan ırkının bu çocukluk dönemini, her biri farklı bir analığa, ayrı bir maddi biçime tekabül eden iki ardışık aşamaya bölünen bir süreç olarak betimler.[13] Daha ilkel olan birinci aşamada, "dünyevi" hayat hiçbir bağ ya da engel tanımıyordu. Bu, saf doğal hukukun (*ius naturale*) zirvesine ulaştığı "ktonian"** materyalizm dönemiydi. Doğal hukuk hükümranlığının en görkemli tezahürleri, ilk önce, cinsel ilişkilerin gerçekleştiği, coşkun fakat kaotik ve disiplinsiz, "hayvani karmakarışıklık"a açık davranış tarzıydı; ikincisi, gür floraydı, bataklıkların kaotik bereketliliğinde kendiliğinden yetişen bitki örtüsüydü.[14] Bachofen buna *Hetärismus* (Yunanca *hetaera*'dan, sosyete orospusu) aşaması diyordu. Bachofen'e göre evlilik bu aşamaya tamamen yabancıydı. Çocuklar baba tanımazlardı; yalnızca analık maddesinden çıkan "mantarlar" gibi "rasgele ekilir"lerdi (*spartoi*).[15] Bu aşamada özgürlük sınırsızdı ve ne bireysel iyelikler ne de özel haklar vardı.[16] İnsanların sadece "Aphroditeci arzu"yla birbirine bağlandıkları göçebe bir hayatın egemen olduğu bir zamandı bu. Dahası, dinde, Aphrodite diğer bütün tanrılardan önce gelirdi. Bachofen Aphrodite'nin evliliğe şiddetle karşı olduğunu ileri sürer.[17]

Demeter'in Jineokrasisi

İkinci aşamada, Aphroditeci hetairizmin "şehvetçi maddiliği", Tanrıça Demeter'in yönettiği iki önemli kurumun –evlilik ve tarım– simgelediği "düzenli bir materyalizm"e dönüştü. Bachofen'in adlandır-

* Bir kabile içinde topluluk evliliği. – ç.n.
** Yeraltında, aşağı dünyada yaşayan. – ç.n.

dığı şekliyle, bu "tahıl-evlilik" aşaması, hâlâ doğa kanunlarına göre yönetiliyordu. Bir önceki dönemin maddi-anasal çerçevesi sürüyordu; fakat "daha yüksek bir ahlaka yönelik yeni bir dürtü" vardı ve yeni bir hukuk, "evli analık hukuku" tedricen hayatın bütün alanlarına yayıldı. Tarım, insan evliliği için model haline geldi; buğday tohumu ve püskülü, anneliğin ve onun hikmetinin kutsal simgeleri haline geldi.[18]

Toprak (*Gaia*) artık evrensel, sınırsız, mutlak anlamda bir ana değildi. Anneliğini, "toprağı işlemeyi, sürmeyi, ekmeyi ve dikmeyi" (Bachofen'e göre bütün bunlar eril faaliyetlerdi) bilen ve rahminin meyvesini teslim ettiği erkekle temasına borçluydu.[19] Sadece Toprak'ı taklit eden kadın, şimdi, bir erkekle özel birliği sayesinde anne statüsüne yükseliyordu. Evlilik Demeter'in bir hikmeti olduğu için, kadınlar tanrıçaya ve kızı Kore'ye evlilik sadakati yemini ederlerdi.[20]

Erkeğin rolünün şimdi aktif ve vazgeçilmez olmasına ve "Demeterci tekeşlilik" denebilen kurumun bir şekilde ataerkil tekeşliliğin sınırlamalarına habercilik etmesine rağmen, doğurgan dişinin dölleyici erkeğe önceliği sarsılmadan kaldı.[21] Doğurtucu erkek güç, maddenin, gebe kalıp hayat ihsan eden maddenin üstün kanununa boyun eğiyordu.[22] Kadın, güçlü *sanctitas* izleriyle tahıl üreten toprağın insan kopyası olarak, içinde tarımın geliştiği "sihirsel-dinsel" bağlamda daha büyük önem kazandı.[23] İnsan varoluşunun bu evresinin başından sonuna kadar, din başat bir rol oynadı. Bachofen'e göre, hiçbir yaratık kadından daha derin dindar değildi ve dişi cins karşı konulmaz otoritesini ve gücünü, tanrısal olana yakınlığından alıyordu. Aslında, bu Demeterci aşamada hakiki jineokrasi gelişti ve Anne hem aileye, hem devlete egemen oldu. İnsanoğlu, tamamen pozitif bir anaerkillik çağına girdi.[24]

Aphroditeci hetairizmden Demeterci jineokrasiye bu geçiş nasıl ve neden gerçekleşti? Bachofen neden olarak, annelik kısıtlaması altında rahat durmayan erkeğin fiziksel üstünlüğünü, "zamparalığıyla kadınları ölümüne bezdirerek" kadın cinselliğini suiistimal etmek için kullandığı ilkel zamanların uçkur gevşekliğini saptar.[25] Daha disiplinli bir hayat, "daha saf bir nezaket" mecburiyeti hisseden kadın, haklarının çiğnenmesine isyan etti ve silah gücüyle erkeklere direnen bir Amazon haline geldi. Bachofen'in görüşüne göre, Amazonculuk insanlığın evriminde zorunlu bir geçiş evresiydi. "Vahşi ahlaksızlığı"na rağmen, "kendi yüksek hukukunu erkeklerin cinsel şiddetinin karşısına koyan" ve böylece Amazonun kavgacı ve göçebe hayatı terk edip doğal işine –yerleşik evlilik hayatı bağlamında annelik işi– geri döndüğü Demeterci evrenin temelini atan "anneliğin isyanı"nı ifade ediyordu.[26]

Amazonculuk üzerinden hetairizmden Demeterci evreye geçişi "maddi kanunlar" teşvik etmiş olduğu halde, Bachofen hem hetairizmi hem Amazonculuğu "dişi cinsin yozlaşmış biçimleri" saydı.[27] Üstelik, Aphroditeci ya da Amazoncu kadın ile Demeterci kadın arasında önemli farklılıklar vardı. İlk iki tipi, hayvan dünyası gibi, en dizginsiz *ius naturale* yönetiyordu; oysa Demeterci tipi, pozitif *matrimonium* kurumu sınırlıyordu.[28] Ay'ın ikili yüzü, simgesel ve dinsel alanda bu farklılığı örnekliyordu. Amazon, gece yıldızını, haşin ve uğursuz bir özelliğe sahip, her türden kalıcı birliğe düşman olarak görüyordu. Ay, kötü Gorgon'la kişileşen suratsız bir ölü başıydı. Demeterci kadın ise tam tersine Ay'ı, karma, androjen bir özelliğe sahip (maddi-dişil bileşenin elbette ağır basmasına rağmen) olarak görüyordu. Güneş ile Ay'ın kozmik birliği, Demeterci için insan evliliğinin prototipiydi.[29]

Babalık Hukukunun Doğuşu

Bachofen'e göre, "analık egemenliği"nin çeşitli biçimleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, birlikte alındıklarında, insan tarihinin en ilkel aşamasını oluşturur. İnsanoğlunun gelişimi kaçınılmaz olarak, cinsiyetler arasındaki ilişkinin en önemli dönüşümü saydığı şeye, babalık ilkesinin annelik ilkesinin yerini almasına yol açtı; Bachofen bunu ileriye doğru önemli bir adım olarak görür. Erkek Anne'den ve onun jineokratik törelerinden kurtulunca, çocuk olmaktan çıkıp yetişkin haline geldi. Dünya halkları çocukluklarını bırakıp olgunluk ve sorumluluk çağına girdiler. Böylece babanın ve "babalık hukuku"nun hükümranlığı başladı (Bachofen, "ataerkillik" terimini, "anaerkillik" terimini kullandığından fazla kullanmaz).[30]

Ne var ki, erkeğin kurtuluşu bir tek darbeyle değil, güneşin günlük seyrinin simgelediği üç aşamada gerçekleşti. Yeni çağın şafağı sökerken, "parıldayan güneş"e hâlâ annelik ilkesi egemendir. Güneş en yüksek noktasına ulaşınca, erkek muzaffer ve göz kamaştırıcı bir babalığa ulaşır. Dinsel dünyada bu, Dionysos'un dönemine, babanın durmadan içinde hayat uyandıracağı bir kadın aradığı "Dionysosçu babalık"a tekabül eder. Dionysos, başlangıçta, Demeterci kadının bir müttefiki ve kendi fallik-erkek doğasının üstünlüğüne boyun eğmeyi reddeden Amazoncu kadınların bir düşmanıdır. Ne var ki, ani bir tersine dönmeyle bu savaşçı kadınlar, Dionysos'un karşı konulmaz baştan çıkarıcı güçlerine yenilir ve "kahramanın güvenilir muhafızları" olurlar. Bachofen'e göre, bu köklü değişim, "dişi doğanın ılımlı ve ölçülü davranmada çektiği zorluk"u gösterir.[31] "Kadınların tanrısı", bedensel arzunun ve mistik dürtünün tanrısı

haline gelen Dionysos, eski Aphroditeci hetairizmin geri dönüşüne vesile olur. Bachofen'e göre, "Demeterci jineokrasi"den "Dionysosçu jineokrasi"ye bu dönüşüm, babanın zaferinin kırılganlığını ve riskini gösterir.[32]

Bu zafer sağlamlaşmadan önce, babalık ilkesi, kadınla her türlü bağlantıdan kendisini kurtarmalıydı; babalık, saf ruhsal hale gelmeliydi. Bu hedefe kısmen Delphoili Apollon'la, fakat hepsinden çok erkek imparatorluk, Roma'yla ulaşıldı. Siyasal iktidarda kaybettiği şeyi din aracılığıyla yeniden ele geçirmeye çalışan annelik ilkesinin giriştiği saldırıları sadece, hukuksal yapısı ve siyasal bünyesiyle güçlü bir şekilde desteklenen Roma sistemi, savuşturabilirdi. Bachofen şu sonuca varır: Bu tarih, "maddi doğanın ağırlığından kurtulup kendi yazgısının yüce hedefine ulaşmanın, yani bu dünyevi varoluştan tanrısal babalığın saflığına yükselmenin, tüm zamanlarda ve bütün dinlerde erkek için ne kadar zor" olduğunu gösterir.[33] Bu nedenle, tehlike tamamen geçmiş değildir; zira geriye doğru atılacak bir adımla "Anneler çağı"nın dirilmesi, insanlığı hayvanlığa sürükleyecektir.[34]

Bazıları tarafından övülen, bazıları tarafından eleştirilen Bachofen'in analık hukuku ve jineokrasi üzerine eseri, bugün de bütün anaerkillik tarihlerinin başlangıç noktası durumundadır. Daha tam bir değerlendirmeyi hak eden psikanaliz üzerindeki etkisi dışında,[35] Engels'in *Das Mutterrecht*'e verdiği coşkulu onayı kabul eden Marksist ya da Marksizm etkisinde bir düşünce tipi için de referans olmaya devam etmektedir; Engels, *Das Mutterrecht*'in yayımlanmasının, kendi düşüncesinde "toptan bir devrim"e yol açtığını söylüyordu: "İnsanlık için, ataerkil aşamanın öncesinde ilkel bir anaerkil aşamanın keşfi, Darwin'in evrim teorisinin biyoloji için sahip olduğu öneme, Marx'ın artı-değer teorisinin ekonomi-politik için sahip olduğu değere sahiptir."[36] Bachofen'in jineokrasi kavramının bazı çağdaş feminist çevrelerde gördüğü desteği de göz ardı etmemeliyiz. Fakat, tarihöncesi bir anaerkilliğin varlığını kanıtlamaya çalışan modern feminist yazarlar, okumadıkları ya da kötü okudukları Bachofen'in metinlerinden çok, basitleştirilmiş, çoğunlukla yanlış yorumlarına dayanırlar.[37]

Bachofen'den Türetilen Düşünceler

Das Mutterrecht'ten ödünç alınan ve Antikçağ'daki kadınlarla ilgili sonraki incelemelerde bazen yeniden biçimlendirilen ya da ayrıntılandırılan bazı düşünceler anılmaya değer:

- Etnolojik evrimcilik, başka bir ifadeyle insan toplumlarının "yabanıllık"tan ya da "barbarlık"tan uygarlığa, daha alçaktan daha yükseğe doğrusal bir tarzda evrildiklerine dair nosyon. Bachofen'de bu teori, paradoksal bir şekilde, çevrimsel bir modelle birleşir: Belli toplumlar daha yüksekten daha alçağa düşerler.[38]
- Görünüşe göre Hegel'den türetilen, bir aşamadan diğerine geçişin karşıt ilkeler (burada, dişil ilke ile eril ilke) arasında şiddetli bir çatışmayla gerçekleştiğine dair nosyon. Bir dizi başka antitez, temelde yakın bu erkek-dişi çatışmasının etrafında döner: Doğaya karşı kültür, maddeye karşı ruh, yere (ya da aya) karşı güneş, karanlığa karşı aydınlık, doğuya karşı batı, Aphrodite'ye karşı Apollon, sola karşı sağ, ölüme karşı hayat ve benzeri.
- Anaerkillik kâşifinin sosyal gelişmenin ilk nedeni, tüm uygarlığın motoru saydığı dinin önemine vurgu. İnsanlığın şafağında kadın erkeğe egemendiyse, bunun nedeni kadının tanrısala, doğaüstüne, olağanüstüye, irrasyonele eğilimiydi. Anaerkillik eninde sonunda dine dayanır; anne hükümranlığının simgesi olan hemen hemen bütün eski tanrıçaların özdeşleştirildiği Toprak Ana ya da Büyük Tanrıça veya Büyük Ana arketipinin önemi buradan gelir.
- Bachofen'in ve izleyicilerinin, mitin tarihi ikame edebildiğine, mitolojik geleneğin geçmişin gerçekliğini sadakatle yansıtan büyük bir ayna, gerçekten sahip olduğumuz en otantik kanıt, ilkel zamanların en dolaysız ve doğru tezahürü olduğuna dair yöntembilimsel beliti.
- Anasoylu sistemlerin, babasoylu sistemlerden mecburen daha ilkel olduklarına dair anaerkilliğin anasoylulukla ve ana-yerlilikle karıştırılmasına yol açan kanı.

Bu düşünceleri akılda tutarak, Antik dünyanın incelenmesi bakımından Bachofen'in teorilerinin sonuçlarıyla ilgili özgül örnekleri ele alalım.

Yunan Tarihöncesinin Yeniden Kurulması

Tüm uygarlığın şafağında jineokratik biçimlerin hâkim olduğuna inanan Bachofen, İber Yarımadası'ndan Hindistan'a, İskitya'dan Afrika'ya kadar ülkeleri, halkları ve kabileleri kapsayan büyük bir Antik dünya freskini sabırla boyadı. Bu freskte Lykia, Girit ve Mısır gibi gerçek ülkeler, tarihsel gerçeklikleri tartışmalı olan Pelasg'lar ve

Minyai'ler gibi halklarla ve Phaiak'lar ve Teleboai'liler gibi mitolojik kabilelerle birlikte görünüyordu. Bu jineokratik toplumlardan bazıları Yunanistan'ın dışında boy verdiler; bazıları Yunan toprağında yaşadılar – Bachofen'e göre, "hem sivil, hem dini açıdan halkın muhafazakâr ruhunun, dindarlığının ve ayinleri"nin de kanıtladığı gibi, "jineokratik ülkeler arasında kalıcı bir yer" işgal eden Batı Peleponessos'un sakinleri Aitolialılar, Arkadialılar ve Elisliler gibi.[39] Bachofen, zaman ve mekân olarak geniş bir yelpazeyi ele alıyordu. "İyi bilinen klasik Antikçağ"dan çok, Büyük Ana düşüncesinin hâlâ mümkün olduğu daha önceki dönemlere ilgi gösteriyordu. Örneğin Yunanlılar arasında jineokrasi, Karialılar, Lelegler, Kaukon'lar ve Pelasg'lar gibi "eski tarihin şafağını temsil eden göçmen halklar, yani Yunanistan'ın ve Küçük Asya'nın ilk sisteminin Helen öncesi sakinleri" olan "barbarlar"la ortaya çıktı.[40] Bu çeşitli kabileler, "anaerkil sistemin" "fark edilir izleri"ni bıraktı; bu izler, esas olarak anaerkilliğin dinsel temelleri sayesinde korundu. Bachofen'e göre, bu "izler"den hareketle, bütün sistem yeniden yapılandırılabilirdi.

Soğuk Bir Karşılama

Bachofen'in iddialı kurgusu, kimi Yunan araştırmaları uzmanlarınca kabul görmedi. Bazı büyük Helenistler, Bachofen'in eserini kasten görmezden geldiler; bazıları ise sadece şöyle bir değindiler. Yunan dini konusunda gerçek bir ayaklı ansiklopedi Arthur Bernard Cook, Zeus üzerine anıtsal eserinde *Das Mutterrecht*'e sadece bir kez değinir ve hemen ardından, arkaik Yunanistan'da analık hukukunun varlığını çürüten bilim insanlarından bahseder.[41] Yunan dini incelemelerinin duayeni olarak kabul edilen Martin P. Nilsson, bir dipnotta *mutterliche Spekulationen*'i [anaerkillikle ilgili spekülasyonlar] ciddiye almaz ve okuyucuya, H.J. Rose'un, "tarihöncesi" Yunanistan'da "jineokrasi"yle karıştırılmaması gereken sözde bir analık hukukunun varlığının "sözde kanıtları"na yönelik eleştirilerini okumalarını salık verir.[42] Walter Burkert, Yunan dini üzerine bir yazısında, Hint-Avrupalı denen bir öğeyi (eril, Olymposlu, Gök, ruh ve ataerkillikle bütünleştirilen), Hint-Avrupalı olmayan bir öğenin (dişil, *ktonia*, Toprak, içgüdü ve anaerkillikle bütünleştirilen) karşısına koyan sistematik bir düalizmin tehlikeleri konusunda uyarıda bulunur. Tarihöncesi Ege'de ya da Yakındoğu'nun herhangi bir yerinde, der Burkert, "gerçek adıyla bir analık hukuku"nun varlığı gösterilmemiştir. "Bachofen'in mitine ve Engels'in ortodoksluğuna rağmen, Yunan dini tarihçisi için hiçbir rol oynamaz."[43] Benzer

şekilde, Yunan ailesi konusunda araştırma yapan W.K. Lacey, "toplumun anaerkil örgütlenmesi gibi bütünüyle yanlış öncüller"e dayandığına inandığı teorileri hesaba katmayı reddeder.[44]

Bachofen'den Yararlanan Helenistler

Bununla birlikte, özellikle anasoylu nesep, anaerkil sistem, analık hukuku ve jineokrasi gibi kavramlar antropolojik tartışmada kendilerine yer buldukları için, bazı Helenistler, Bachofen'in düşüncelerine yönelik daha lehte bir tutum sergilemişlerdir. Hatta H.J. Rose, bu yüzyılın başında, evrimci teorilere olumlu bakma eğiliminde olan bilim insanlarından çoğunun, "analık hukuku aşamasının . . . zorunlu olarak babalık hukuku aşamasından önce geldiği"ne dair düşünceyi kabul ettiğini ileri sürer.[45] Bazı Yunan dini uzmanlarına göre, bu öncelik, her şeyden önce, Ana Tanrıça, Büyük Ana, Toprak Ana olarak da bilinen "saygın" Büyük Tanrıça figüründe cisimleşiyordu. Demek ki, birçok bilim insanı, Bachofen'e açıkça değinsin ya da değinmesin, dişil bir tanrının, doğanın bir sahibesinin tarihöncesi ya da Helen öncesi Akdeniz toplumlarında hâkim dinsel figür olduğuna dair genel ve çoğunlukla muğlak kavramı kabul etmiştir. W.K.C. Guthrie ve Jane Harrison, bu konuda iki örnektir.[46]

Jane Harrison, "antropolojik Helenizm"i bazı Antik Yunan uzmanlarınca tehlikeli sayılan "Cambridge Okulu"nun önde gelen temsilcilerindendi.[47] *Das Mutterrecht*'i, Yunan mitindeki anaerkil koşulların kalıntıları lehine kullanılabilecek eski kanıtların en eksiksiz derlemesi olarak görüyordu.[48] Harrison, günümüzde klasikler arasına girmiş olan iki eserinde, anaerkillik-ataerkillik dikotomisini ele aldı ve Yunan mitolojisinde yansıdığı şekliyle eski ve yeni sosyal düzen arasındaki çatışmayı araştırdı. Bachofen gibi, o da, mitin gerçek bir geçmişin projeksiyonu olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, Harrison'a göre ilkel toplum anaerkil değil anasoyluydu: Kadın hâkim güç değildi; anne ve "oğulların bakıcısı" olmasından ötürü sosyal merkezdi.[49] Harrison, *kouroi*'nin –genç erkeklerin– bakıcısı *kourotrophos* tanrıça figüründe, bu tip bir toplum modeli görüyordu.[50]

Benzer şekilde, Károly Kerényi de Hera ve Zeus incelemesini, anaerkil ile ataerkil arasındaki etkileşime dayandırdı. Baba'nın, Ana'nın, Koca'nın ve Karı'nın arketip imgelerini aramaya koyuldu. Bu iki kutuplu şema, "Olymposlu tanrısal aile"nin ortaya çıkışını saptamasına ve bunun "anaerkil bir geçmiş"le bağıntılarını görmesine imkân tanıyordu.[51]

Anaerkillik kuramını savunanlar arasında, George Thomson'dan daha ateşli bir Helenist yoktur. Yunan edebiyatını çok iyi

bilen bir bilim insanı ve ortodoks bir Marksist olan Thomson, bir Engels okumasıyla ve "tarihsel materyalizm ilkeleri"yle tamamladığı Bachofen savını gözden geçirip ayrıntılandırdı. "Yunan mirasının Marksizm ışığında yeniden yorumlanması" dediği şey, toplumun çok aşamalı bir evrimini gerektiriyordu.[52] Thomson'ın anaerkil niteliğine kesin gözüyle baktığı tarihöncesi Yunanistan, Demeter, Athena, Artemis ve Hera gibi çeşitli "anaerkil" tanrılarda billurlaşan Ana Tanrıça'nın uygun yerini aldığı, bu tablonun merkezi bir öğesiydi. Anaerkil toplum sonunda ortadan kalktı, fakat her yerde izlerini bıraktı; bu yüzden Thomson, bu "kalıntılar"ın izini sürmeye ve "analık hukukunun, tarihin güneşinde ısınacak kadar uzun hüküm sürdüğü" yerleri saptamaya koyuldu.[53]

Diğer Helenistler, açıkça Ana'dan Baba'ya, anaerkillikten ataerkilliğe giden yolda Thomson'ı izlediler. Bunların arasında, esas olarak eski Girit üzerine çalışan R.F. Willetts, anasoylu bir sistemden babasoylu bir sisteme "zorunlu" geçişle ilgilendi. Minos uygarlığı dönemindeki Girit'i, Büyük Ana'nın egemen olduğu ilkel bir tarımcı anaerkillik olarak betimledi.[54] Willetts, anaerkillik savunucusu olmasına rağmen, nadiren Bachofen'e imada bulunur; kaynakçasında, *Das Mutterrecht*'in Karl Meuli ve arkadaşları tarafından derlenen örnek niteliğindeki 1948 baskısı yerine, 1861 baskısını anar. Anaerkillik teorisinin diğer savunucuları da kurucuya yönelik benzer bir kibirli tutum sergilediler. Kaarle Hirvonen, kadın kahramanlara ve genel olarak kadınlara yönelik "Homerosvari kibarlığı", Bachofen'den söz etmeksizin, Homeros'un kendi zamanının ataerkilliğine tüm bağlılığına rağmen, sözde bir "Ege anaerkilliği"nin tüm kalıntılarını ortaya çıkaramadığı varsayımıyla açıkladı.[55] Benzer gözlemler, Minos toplumunun "anaerkil" ve Ana Tanrıça'nın egemenliğinde olduğuna kesin gözüyle bakan C.G. Thomas'ın bir incelemesi için de geçerlidir.[56]

Ne var ki, Bachofen'in hakiki savunucusu, ömrünü Bachofen'in teorisinin modern Yunanistan'da olabildiğince doğru tanınmasını sağlamaya adayan Yunanlı filolog Panagis Lekatsas'tı. Lekatsas 1970'te, "dâhi adam" Bachofen tarafından keşfedilen "insanlığın anaerkil aşamasının varlığı"nın "her türlü kuşku"nun ötesinde kanıtlandığını yazıyordu.[57] Kısaca, Bachofen'in eseri, eski tarihte etkisi periyodik olarak yeniden su yüzüne çıkan bir tür Bachofenci akıma yol açmıştır. Anaerkilliğin varlığıyla ilgili aynı "kanıtlar", aynı konularda, sürekli yeniden gündeme getirilmektedir. Uygun bir şekilde yorumlandığında, ister arkeolojide, ister mitolojide, ister tarihte, ister edebiyatta olsun, neredeyse her bilimsel çalışmada böyle bir kanıt aranabilmektedir.

Arkeoloji. Arkeoloji, iddia edildiğine göre Helen öncesi anaerkil bir toplumun simgesi olan, her yerde hazır ve nazır bir Minoslu Ana Tanrıça teorisini destekler görünmektedir. Ne var ki, daha yakından incelendiğinde, kanıtların dayanıksız olduğu ortaya çıkar: Fresk, mühür ve mücevherlerdeki tüm kadın temsilleri tanrıçayla özdeşleştirilir; Girit'te keşfedilen esas olarak Neolitik heykelciklerin de benzer şekilde, Büyük Ana'yı temsil ettiği farz edilir. Fakat, bu imgelerin yorumlanması konusunda uzun süredir ciddi itirazlar yükselmektedir. Hepsi aynı tanrıçayı temsil etmeyebilir; bazıları, tanrıçaların değil, ölümlü kadınların temsilleri olabilir. Minos uygarlığı döneminde çoktanrıcı bir sistemin varlığı göz ardı edilemez.[58] Üstelik, kadın heykelciklerinin doğru yorumu, az sayıda erkek idol ve çok sayıda cinsiyeti belirsiz heykelcikle yapılan karşılaştırmalara dayanır.[59] Minos dini, Nilsson'ın ifadesiyle, "büyük bir metinsiz imgeler kitabı"dır.[60] İlgili mitler olmadan bu tür imgelerden anaerkil bir toplumun varlığını çıkarsamak, tek başına ikonografik kaynaklara dayanarak tarih yazmak, sadece oldukça kuşkulu sonuçlara yol açabilecek riskli bir iştir.

Mitoloji. "Atina" adının kökenini, anaerkil bir düzen ile ataerkil bir düzen arasında "tarihsel" bir çatışmayla açıklamak için, mitolojik kanıtlar benzer bir biçimde kullanılmaktadır. Atina'nın ilk mitolojik kralı Kekrops zamanında, ülkenin adı ve sahipliği konusunda Athena ile Poseidon arasında bir anlaşmazlığın patlak verdiği farz edilir. Kral, Delphoi'deki kâhine danıştıktan sonra, "o zamanlar bu yerde, kamusal seçimlere kadınların katılması âdet olduğu" için, "her iki cinsiyetten yurttaşlar"dan oluşan bir meclis topladı. Erkekler Poseidon'a, kadınlar Athena'ya oy verdiler ve "kadınların bir oyu fazla olduğu için" Athena kazandı. Bu durum Poseidon'u çok kızdırdı ve erkekleri intikam almaya teşvik etti: Bundan böyle kadınlar "oy hakkını kaybedecek, çocukları onların adını almayacak ve onlara Atinalı denmeyecekti".[61]

Anaerkilliği savunanlara göre, bu masalın nasıl yorumlanması gerektiği konusunda hiçbir kuşku yoktur. Thomson şunu iddia eder: Mit "insanın birliğini, ekonomik, politik, sosyal ve üretim ilişkilerini açıkça" yansıttığına göre, yeni doğan ataerkil bir toplumun gerilemekte olan anaerkil bir toplum karşısındaki zaferinin bir göstergesinden başka bir şey değildir.[62] Bu yorum, miti tarihsel vakayinamenin bir biçimi olarak görenlere doyurucu görünse de mitolojik söylemin karmaşıklığına haksızlık eder. Bütünlüğü içinde ele alındığında Kekrops'un hayatı, anaerkil bir evrenin yerine geçen ata-

erkil bir evreyle ilgili bu anlatının cevap veremeyeceği birçok soruyu gündeme getirir. Örneğin, mitin bazı versiyonlarında Kekrops uygarlaştırıcı bir kahraman, tekeşli evliliğin mucidi olarak betimlenir.[63] Bu betimleme, bu keşfi anaerkil Demeter'e yakıştıran Bachofen'in anlatımıyla çelişir. Başka bir sorun da, kuşkusuz dişi bir tanrı olan, fakat aynı zamanda da yalnızca babası Zeus'un soyundan gelen annesiz bir kız evlat olan Athena'nın ikili özelliğiyle ilgilidir. Ve mit, nesep hakkında tam olarak ne söylemektedir? Toplum, Bachofencilerin savunduğu gibi, "rastgele cinsel ilişkiler" durumundan ve anasoylu nesepten babasoylu nesebe mi geçti? Yoksa, Kekrops'un hükümdarlığı sırasında gerçekleşen değişim, ikili nesepten (hem annenin, hem babanın adını hesaba katan) sadece baba tarafından atanın sayıldığı tek-soylu nesebe geçiş miydi? Bütün yaratıkların bir babaya ve bir anneye sahip olduklarını öğreten Kekrops, pekâlâ ikili nesebin kurucusu olmuş olabilir; bu, onun lakabı olan *diphyes*'i (ikili özellik) açıklayabilir.[64] Son olarak, Atinalılar bu köken mitini nasıl yorumladılar? Nihayetinde mitin anlattığı siyasal ve sosyal alanda kadınların yenilgisiyle ilgili bir hikâyedir. Mit, kadınların Thomson'ın iddia ettiği gibi Kekrops döneminden önce değil, "erkekleri vahşilikten daha yumuşak yöntemlere getiren" hükümdarlığı sırasında sahip oldukları ayrıcalıkları hatırlatır.[65]

Tarih. Eğer mit, tarihin yerine ikame edilebiliyorsa, o zaman, elbette tarihçinin sözüne de güvenilebilir. Anaerkillik teorisinin savunucuları, bu nedenle Herodotos'a yönelirler (I, 173): "Görenekleri [Lykialıların] bir yanıyla Giritlileri, öbür yanıyla Karialıları andırır. Ama bir âdetleri vardır ki, başka hiçbir ulusta rastlanmaz, babalarının değil, analarının adını alırlar, bir Lykialı öbürüne, kimlerdensin diye sorsa, kendi adından sonra anasının adını ve onun soyadını söyler."

Das Mutterrecht'in yayımlanmasından bu yana durmadan tekrarlanan Lykialılardaki anasoylu neseple ilgili Bachofenvari tüm savları çürütmek için, Simon Pembroke'ye, Lykia kitabelerine dikkatlice bakmak yetmiştir.[66] Fakat, Herodotos'un eserini yeniden değerlendirmek, etnografın tarihçiyle ilişkisine kafa yormak ve *Historiai*'nin barbarların Yunanlılarla ilişkisini nasıl ifade ettiği üzerinde düşünmek de yararlı olmuştur. Herodotos'un barbarların cinsellik ve evlilikle ilgili göreneklerini, Yunan kategorilerine göre betimlemesi şaşırtıcı değildir: Onun *logos*'u Yunanlıydı.[67]

Trajedi. Antik trajedi de (özellikle Aiskhylos'un eseri) anaerkilliğin kanıtı olarak kabul edilmiştir. Bachofen'in izleyicileri, *Oresteia*'yı, gerileyen bir anaerkillik ile yükselen bir ataerkillik arasındaki tarihsel bir çatışmaya göre yorumladılar. Onların gözünde Aiskhylos'un üçlemesi, Klytaimnestra'nın ve Erinyelerin temsil ettiği güçlü

jineokratik figürler ile Orestes ve Apollon'da cisimleşen ataerkil düzenin rejimin yeni hanedanları arasında amansız bir mücadelenin gerçek bir anlatımıdır. Bu epik savaşta Elektra ile Athena dişi tarafı terk edip erkek tarafına geçerler ve bu, kadının, ataerkil düzenin üstün adaletini kabul ederek ona gönüllü olarak boyun eğişini simgeler.[68]

Oresteia'daki erkek-dişi çatışmasının önemini inkâr etmek bir yana, eserin mevcut araştırma konuları bakımından ne kadar zengin olduğunu göstermiş olan incelemeler, Attika trajedisiyle ilgili bu "tarihsel" okumanın, sahteliğini demesek de dayanıksızlığını tekrar tekrar göstermiştir. Bilim insanları, Aiskhylos trajedisinin erkek-dişi ilişkilerinin sosyal, biyolojik ve dinsel sonuçlarını nasıl araştırdığına büyük ölçüde ışık tutmuşlardır.[69]

Bir Mitin Yaratılması

Birkaç yıldır tarihçiler ve antropologlar, Bachofen'i ve onun teorilerini eleştirel bir şekilde yeniden incelemeye girişmiştir. Bilim insanları, analık hukuku teorisini şekillendirmeye yardım eden teorik önkavrayışları, ideolojik önyargıları ve yöntembilimsel prosedürleri araştırmışlardır.[70] Bu çalışma, Bachofen'in kusurlarına ve Antikçağ incelemelerine yaptığı yabana atılmayacak katkılara daha keskin bir merceke tutmuştur. Bachofen'in eserinin tek yapıcı yönü, mitin önemine yaptığı vurgu değildir. O, mitte, Yunanlıların kadının iktidar talebi ve iktidarı kullanmasıyla ilgili temsillerini görmüş ve bunları doğru bir şekilde betimlemiştir: Kehanet gücünden gurur duyan karanlık Gaia; erkek katili Klytaimnestra, Danaos'un Kızları ve Lamia; Yunan kahramanların savaşkan düşmanları ve Atina'ya saldıran Amazonlar. Kısacası o, iyi Yunan yurttaşının, "dişi öğe"de ilkel, kaotik, bulanık, disiplinsiz ve tehlikeli olduğu düşünülen her şeye takıntısını görmüştür.

Bazı Yunan mitleri, korku veren bu dişi öğeyi zamanın başlangıcına yerleştirmiş ve ona muhteşem ilk gücü bahşetmiştir. Kadının iktidarını uzak geçmişe havale etmek, ona "tarihöncesi"nde bir yer vermek, onu barbar olanla, kanun ve ahlak yokluğuyla nitelenen "jineokratik" rejimlerle bütünleştirmek – bütün bunları yapmak, kuşkusuz, kadınları resimden silmek, Yunan tarihinden, aslında tüm tarihten çıkarmak demekti.[71] Bachofen ve izleyicileri, bu efsanevi "gerçeklik"i açıkça görmüştür. Onların hatası, Yunanlıların sözlerine güvenmeleri, miti tarihin yerine geçirmeleridir. Böyle yapmakla, farkında olmadan, kendi başına değerli bir inceleme konusu olan kendilerine ait bir mit yaratmışlardır: Anaerkillik miti.[72]

11

Günümüzde Eski Tarih ve Kadınlar

Pauline Schmitt Pantel

ANTİKÇAĞ'DA KADINLAR KONUSUNDA, günümüzün belli başlı araştırma alanları nelerdir? Bu alanda harcanan epeyce bir çaba vardır ve heyecan, sadece uluslararası sınırların değil, disipliner sınırların da ötesine geçmektedir. Tarihçiler ile antropologlar çok yararlı bir düşünce alışverişi içine girmişlerdir. Bir yönüyle yeni kuşak tarihçilerin ilgisini de yansıtan bu alışveriş, sadece kadın incelemeleriyle sınırlı değildir. Fakat, kadın araştırmacıların, ilgilendikleri dönemin kadınları hakkında yazılan her şeyi okumak için disipliner sınırların ötesine geçmeleri özellikle muhtemeldir.[1]

Kadınların Tarihinden "Toplumsal Cinsiyet"in Tarihine

Bir zamanlar kadınların tarihi yoktu; sadece "tarihteki kadınlar" olarak anılan ünlü kadınların –Penelope'den Kleopatra'ya– bir çeşit portre galerisi vardı. Uygarlığın tarihöncesi kökenlerini bulmaya yönelik kederli arayışta savaşçı kadın Amazonlar ve kadın önderler öne çıkardı. İyi bilinen bir bilimsel tartışmada, diğerlerinin yanı sıra Michael Rostovtzeff, kadınların eve kapatılmasını Atina demokrasisinin doğuşuyla ilişkilendirirken; A.W. Gomme Atinalı kadınları, en az kendi zamanının kibar hanımefendileri kadar özgür resmediyordu. Ortada durmayı tercih eden Victor Ehrenberg gibi bilim insanları ise Antik kadınların gerçekten de kapatıldıkları, fakat korunmak için kapatıldıkları ve evin içinde tartışılmaz efendiler olarak hüküm sürdükleri üzerinde duruyordu.[2]

Bazıları hâlâ güncel bir konuymuş gibi davranmaktan hoşlansalar da, bu anlaşmazlık, başka bir çağa aittir. Kadınların tarihini, daha önce imkânsız diye ihmal ya da göz ardı edilen bu konuyu incelemek mümkün hale geldiğinde, yeni bir çağ başlamıştır. Antropoloji ve zihniyetler tarihindeki ilerleme gibi (Georges Duby ve

Michelle Perrot'nun bu cildin girişinde işaret ettiği üzere), 1970'lerdeki feminizm patlaması da bu girişimde önemli bir rol oynamıştır. Bilimsel standartlarda ve militan feministlerin beklentilerini karşılayacak bir kadın tarihinin temellerini atmak için metinler yeniden okundukça, kapsamlı bir belgeleme çabası başlamıştır. Sara Pomeroy'un belirttiği üzere, amaç, kadınların duyguları, cinsellikleri ve özel hayatları hakkında daha fazla şey öğrenmekti.[3] Buna ek olarak, amacın, kadınlara kendilerine ait bir tarih ve tarihte bir yer vermek olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışma hem önemli, hem de gerekliydi. Yoksa, gereken tüm destekleyici araçlarla –dergiler, kolokyumlar, profesyonel örgütler ve hatta ABD'de kadın incelemelerine ayrılmış özel akademik programlar– yeni bir disiplin kurmak imkânsız olurdu. Fakat yeni sorular ortaya çıktıkça, bilim insanları, yeni bir inceleme alanı yaratmanın bu ilk aşamasının ötesine geçmiştir. Bazı Antikçağ tarihi uzmanları, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi incelemek için, kendi başına kadın tarihinin ötesine geçme ihtiyacını hissetmiştir. Üretim, mülkiyet, hediyeler, ritüel uygulamalar, ölüm ve giyimle ilgili incelemeler, Antik dünyada cinsiyet rollerinin nasıl dağıtıldığını ve bu dağılımı yansıtmak için mekânın nasıl örgütlendiğini anlamayı mümkün kılmıştır. Bilim insanları, cinsel ayrımla ilgili eski söylemin çeşitli biçimlerini –mit, tarih, şiir, romans, tıbbi tedavi, felsefe– sistematik bir şekilde incelemeye başlamıştır. Örneğin, klasik dönem Attika trajedisinin ve komedisinin çözümlenmesi, sahnedeki kadın portrelerinin iktidarın sınırları, savaş ve yurttaşların üremesi gibi temel toplumsal sorunlarla ilgili düşünceyi nasıl etkilediğini göstermiştir.

Yeni Talepler

Kadınların tarihinde ve temsiller tarihinde kaydedilen ilerleme, bu yeni araştırma dalına katkıda bulunmuştur. Yeni sorular gündeme gelmeye, yöntembilimsel eleştiriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Cinsiyet bölünmesini betimlemek için karşıt çiftlerin aşırı kullanımına itirazlar yükselmiştir. İnsanlar, söylem biçimleri ile sosyal pratikler arasındaki ilişkiyi sorgulamaya başlamıştır.

Daha özgül eleştiriler, özel olarak kadın konularına odaklanmıştır. Bazıları, bir kadın tarihinin dişilin yanı sıra neden erili de ele alması gerektiği sorununu ortaya atmıştır. Marilyn Skinner'ın editörlüğünü yaptığı *Helios* dergisinin özel sayısı, feministlerin neden erkekler tarafından ve erkekler için yaratılan erkek-merkezli temsilleri incelemeye zaman harcamaları gerektiğini kışkırtıcı bir şekilde sorgulamıştır.[4] Josine Blok ve Peter Mason, Antikçağ erkeklerinin dü-

şüncesini incelemenin, kadınların tarihini araştırmaya çalışan bilim insanları için fazla önemi olmadığı iddiasıyla başlayan *Sexual Asymmetry* başlıklı bir makale derlemesi yayımlamıştır.[5] Beate Wagner-Hasel ve diğerleri, bu görüşü paylaşmıştır.[6] Bu eleştiriler, daha geniş bir tarihsel perspektif kurmaya çalışmaksızın, moda bir temayı akademik bir tarzda ele alan pek çok makalenin parçalı niteliğinin yarattığı, bana göre haklı tahammülsüzlüğü yansıtıyordu. Eleştirmenler, kadın tarihini genel olarak tarihle ilişkilendirmeyi ve teorik olmasa da ortak bir kavramsal temelden yola çıkılmasını istiyor gibiydi. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, bu meydan okumalara cevap vermiştir.

Yeni Kavramlar

Yakın zamanlarda, daha ileriye gitmek için temel alınacak üç kavram önerilmiştir: Cinsel asimetri, cinsiyetler arası sosyal ilişkiler ve toplumsal cinsiyet. Bunların içerikleri benzerdir, fakat farklı kültürel geleneklerden kaynaklanırlar.

Cinsel asimetri kavramı, erkeklerin ve kadınların gücü ve her bir cinse atfedilen değer arasındaki farklılıkları vurgular. Derlemesinin önsözünde, Josine Blok, tarihçilerin bu tür cinsel asimetri ve bunun diğer sosyal ve kültürel modellerle ilişkisine odaklanmalarını önerir.[7]

"Cinsiyetler arası sosyal ilişkiler" ifadesi, aşikâr bir olgunun altını çizmeyi amaçlar: Cinsiyetler arası ilişkiler sosyal ilişkilerdir. Doğal olgular değil, sosyal yapılardır ve bu haliyle sosyal gruplar arasındaki diğer ilişkilerle aynı şekilde incelenebilirler. Bu şekilde bakıldığında "erkek hâkimiyeti", sosyal ilişkilerdeki eşitsizliğin ifadelerinden biridir. Özgül mahiyeti ve mekanizmaları, çeşitli tarihsel sistemler bakımından incelenebilir. Ayrıca, erkek hâkimiyeti ile diğer hâkimiyet tipleri arasındaki bağlantı da incelenebilir. Örneğin Antik dünyadaki cinsiyet rollerine, arkaik, klasik ve Helenistik Yunan toplumunda ve cumhuriyet ve imparatorluk Roma'sında tanımlandıkları şekliyle diğer sosyal rollerle ilişki içinde bakmamız gerekir.

Toplumsal cinsiyet kavramı, biraz daha geniş bir tartışmayı gerektirebilir; çünkü son yıllarda çeşitli bağlamlarda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Gerçekten de, özellikle başlığında ya da altbaşlığında "toplumsal cinsiyet" [*gender*] kelimesi olmayan bir makalenin hemen hemen görülemediği İngilizcede, her şeyi kapsayan bir terim haline gelmiştir. Bu modanın Antikçağ tarihi alanındaki etkisi biraz gecikmesine rağmen bir süredir kendisini göstermekte ve önümüzde Antik dönem trajedisinde, Yunan tıbbında, Homeros'ta, toplumsal cinsiyet üzerine sayısız makale yığılmaktadır. Terim, ço-

ğunlukla, dünyada erkeklerin yanı sıra kadınların da bulunduğuna işaret etmek için muğlak ve genel bir biçimde kullanılmaktadır. Bu anlamda *toplumsal cinsiyet* terimi, dünyanın eril ve dişil olarak bölünmesine, cinsel ya da cinselleştirilmiş bir kategorileştirmeye işaret eder. Herkes tarafından kullanılabilen ve herhangi bir tartışmaya ciddi bir hava veren yansız, üzerinde anlaşılmış bir betimleme terimidir. Bu kelimeye rağbetin ve temel yetersizliğinin nedeni budur. Fransa'da toplumsal cinsiyet kavramı acımasızca eleştirilmiş ve cinsiyet sorununu gizlemek için bir "incir yaprağı" olarak kullanıldığı için kınanmıştır.

Fakat toplumsal cinsiyet kavramının daha kesin bir anlamı da vardır. Örneğin Joan Scott, bunu, cinsiyetler arasındaki ilişkinin sosyal örgütlenmesine işaret etmek için kullanır.[8] Ona göre toplumsal cinsiyet şu anlama gelir: Biyolojik determinizmin (Scott'a göre bu, "cinsiyet" ve "cinsel farklılık" gibi terimlerde örtük olarak mevcuttur) reddi; ilişkisel bir boyutun devreye sokulması, yani erkek ve kadının karşılıklı terimlerle tanımlanması (son zamanlardaki birçok çalışmada olduğu gibi); ve cinsiyete dayalı ayrımların temelde sosyal niteliğine vurgu.

Bu anlamda toplumsal cinsiyet, çok çeşitli vaka incelemelerinde anlamlı olacak bir kavram arayan bilim insanları için yararlı olduğu kanıtlanmış analitik bir kategoridir. Bu kavramla genel sorular sorabiliriz: Toplumsal cinsiyet diğer sosyal ilişki tipleriyle nasıl ilişkilenir? Toplumsal cinsiyetin incelenmesi, tarihin anlaşılmasına ne katar? Toplumsal cinsiyet, daha önce tartışılan iki kavramın –cinsel asimetri ve cinsiyetler arası sosyal ilişkiler– içeriğinin epeyce bir kısmını kapsar. "Irk" ve "sınıf" türünden diğer kavramlar gibi, herhangi bir tikel bağlamda nasıl kullanıldığı konusunda açık olunduğu sürece yararlı bir terimdir.

Kadın Tarihi ve Antik Tarih

Denemeler ve bibliyografya çalışmaları, tarihçilerin araştırmanın mevcut durumunu takip etmelerine yardımcı olan ve araştırmayı çıkmaza girmekten koruyan değerli malzemelerdir. Sara Pomeroy'un 1973 tarihli bibliyografya çalışması gerçekten de Antikçağ kadınlarının tarihi üzerine çağdaş çalışmaların başlangıç noktasıydı; sonraki literatür çalışmalarının da en az bu kadar değerli oldukları anlaşılmıştır.[9]

Bilim insanları, bugün kullanımda olan türden tarihsel modelleri daha iyi anlamak için geçmişi araştırdıkça, tarihyazım araştır-

maları da yararlı sonuçlar vermiştir. Kadınların Antik dünyadaki durumu üzerine eski tartışmanın geçmişe ait bir şey olduğunu söylemek yeterli değildir. Bu sorunların yeni kisveler altında tekrar ortaya çıkmasını önlemek için tartışmanın kökeni açıklanmalı, düşünce tarihindeki yeri araştırılmalıdır. Tarihyazım araştırmalarının açığa çıkardığı bir konu da, "kadın"ın ya da "kadınlar"ın Antikçağ sosyal tarihinde nasıl ayrı bir inceleme alanı haline geldiğidir. Josine Blok, disiplinin bu özelliğinin, on dokuzuncu yüzyıldaki kamusal ve özel ayrımına kadar geri götürülebildiğini göstermiştir. On dokuzuncu yüzyıl, Antik dünya üzerine yapılan nice incelemeyi biçimlendiren, "öteki" olarak kadın görüşünden de sorumluydu.[10] Tarihyazım incelemeleri, geçen yüzyılın bize miras bıraktığı başka bir Antik tarih *topos*'una da ışık tutmuştur: Doğu'da kadınların sözde inziva hayatı. Beate Wagner-Hasel'e göre bu kavram, on dokuzuncu yüzyıl Antikçağ kavrayışının iki yönünden çıkmıştır: Modern demokrasinin Antik demokrasinin çocuğu olduğuna dair düşünce ile Doğu ile Batı'nın iki ayrı kültürel biçimi temsil ettiklerine dair düşünce.[11]

Tarihyazım araştırmaları, uzun süreden beri tartışmalı sayılan birçok konunun ideolojik yapıların ürünü olduğunu ortaya çıkarmıştır. Oldukları gibi kabul edildiklerinde, bu ideolojik yapılar, Antik uygulamalar ve düşünceler hakkındaki düşüncenin temelleri olarak kabul edilmelidir. Tarihyazım, "kadınların tarihi" adına öne sürülen kavramların birçoğuna eleştirel bakmamızı mümkün kılar. Kendi özel konumuz ile genel olarak tarihsel araştırma arasındaki ilişki hakkında bizi düşündürür.

Büyük Resim

Kadınların tarihi üzerine araştırmalar, genelde Antikçağ tarihiyle ilgili bilgilerimizi çoğaltmıştır. *Stasis* (sivil çatışma) kavramını düşünelim. Nicole Loraux, bir dizi makalede *stasis*'in toplumsal hayatın çeşitli yönleriyle –siyaset, aile hayatı, kadınların hayatı– kesiştiğini göstermiştir.[12] Kentin varlığının tehlikede olduğu akut kriz zamanlarında kadınlar, genellikle gruplar halinde müdahale ederdi. Kent içi savaş –iç savaş– söz konusu olduğunda da kadınlar boy gösterirdi. Kadınların işin içine girmesi, siyasal bölünmenin cinsel bölünmeye yakınlığını gösterirdi. Tarihçinin görevlerinden biri, ikisinin nasıl ilişkilendiğini göstermektir.

Helen King'in Hippokrates'in külliyatı üzerine çalışmasına dönelim.[13] Hippokrates'in metinleri, dişi kanını –âdet kanı ve doğum kanı– kurban kanıyla kıyaslar. "Kadının kanı, kurbanın kanı gibi akar" – sıcaktır, kırmızıdır ve çabuk pıhtılaşır. Savaşta ölen kahra-

manın kanı, asla kurban kanıyla kıyaslanmazdı. Helen King bu analojiyi, kurban hikâyelerini, Pandora'nın yaratılması hikâyesini ve Empedokles'in 70. fragmanını –burada fetüsü saran zar için kullanılan *amnion* terimi Homeros'un kurban kanının akıtıldığı kap için kullandığı kelimeyle aynıdır– çözümler. Bu analojinin, toplumsal cinsiyete ve genel olarak sosyal örgütlenmeye ilişkin Yunan düşüncesini nasıl açığa vurduğunu gösterir. Vardığı sonuçlar daha da ileriye götürülebilir: Kurban kanının kentin kuruluşundaki rolü ile dişi kanının kentin kalıcılaşmasındaki rolü arasında bir paralellik vardır.

Vereceğim üçüncü örnek, kentin ekonomik, sosyal ve siyasal hayatında merkezi bir kurum olan evliliktir. Bu kitapta Claudine Leduc, evliliği karşılıksız bir hediye olarak ele almaktadır.[14] Bir kadın her zaman kocasına verilirdi ve gelini vermeye yetkili erkek, gelini her zaman belli servet biçimleriyle birlikte verirdi. Leduc, farklı kentlerin bu temel düzenleyici ilkeyi nasıl ele aldıklarını incelemektedir. Evlilik sistemleri ile sosyal sistemler arasındaki ilişkiyi araştırarak Spartalı kadınların özgürlüğü ile Atinalı kadınların kısıtlılığı arasındaki bilinen karşıtlığı bütünüyle yeni bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmektedir. Evli kadının ve mal varlığının statüsü, Atina ve Sparta'da çok farklıydı; çünkü iki kent, kentsel topluluğu çok farklı tanımlıyordu. Sparta, aile örgütlenmesini korudu ve yurttaşlığı toprak sahipliğiyle sınırladı. Gelin kent toprağına bağlı olduğu için, kendi şahsının ve mülklerinin sahibesiydi. Atina ise aile yapısından uzaklaştı ve yurttaşlığı, kent toprağı sahipliğiyle sınırlamayı reddetti. Nakit çeyizle verilen gelin, ebedi bir kurbandı. Kadınların statüsünü sadece mülkiyetin intikaliyle değil, yurttaşlık tanımıyla da ilişkilendiren bu çözümleme, en azından, Atina'daki kadınların statüsü ile Sparta'daki kadınların statüsü arasındaki karşıtlıkla ilgili süregelen anlaşmazlığı çözmeyi mümkün kılmaktadır. Evlilik ve evli kadının statüsü, daha geniş ve daha merkezi olan yurttaşlık tanımı sorununun bir parçası olarak görülebilir.

Son olarak, Antik kentlerdeki mekân bölünmesini ele alalım. Günümüzde mekân, kadının hükümran olduğu ev ve erkeğin üstün olduğu kamusal mekân olarak bölünmüştür. Başka bir yerde, mekânın cinsel bölünmesi üzerine araştırmanın genel olarak cinsel rollere ışık tutabileceğini öne sürdüm. Phyllis Culham, kamusal mekânın kadınlar tarafından kullanılmasını ve kadınların mekânı algılayışını araştırma çağrısında bulunmuştur.[15]

Bu sorunların arkasında, kadınların inziva hayatı üzerine eski anlaşmazlık pusuda bekler. Beate Wagner-Hasel, Antik Yunan kentlerinde erkek mekânı ile kadın mekânının ayrı değil, yakından iliş-

kili olduklarını inandırıcı bir şekilde göstermiştir.[16] *Oikos*'un dişil olduğu kadar eril de olduğunu, Antik dünyadaki özel mekânı dişil, kamusal mekânı eril saymanın yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Bu kitapta François Lissarrague, vazo resimlerini incelemekte ve özel olarak kadınlara ayrılmış belli bir mekândan söz etmenin anlamsız olduğu sonucuna varmaktadır.[17] Kendi modern kategorilerimizi Antik dünyaya dayatmaktan kaçınmalıyız.

Sara Humphreys, *oikos* ile *polis* arasındaki ilişkiyi, ölüm, akrabalık, din ve maliye bakımından incelemektedir. Domenico Musti, Antik dünyada ekonomik olan ile siyasal olan arasındaki ilişkiyi ele alırken, benzer temalara değinmektedir.[18] Antik dünyada siyasetin ortaya çıkışı hakkında düşünen herkes, kamusal ve özel alanların tanımı sorununa girmektedir. Peki bunlar nasıl ilişkilenirdi ve ne şekilde çatışmaya girerdi?[19] Erkek ve dişi mekânın ayrılışı hakkında düşünmek, siyaset, iktisat ve sosyal uygulamalar üzerine çalışan tarihçiler için yararlı olabilir.

1970'lerde şunu sormak mantıklıydı: Kadınların bir tarihi var mıdır? Cevap vermek için gerekli malzemeleri toplamaya zaman ayırmak tarihçiler için anlamlıydı. 1980'lerin başına gelindiğinde soru değişti ve bu alandaki araştırmacılar, yalıtılmışlıklarının üstesinden gelme ve bir kadın tarihinden cinsiyetler arası ilişkiler tarihine geçme ihtiyacını hissettiler. Bugün, toplumsal cinsiyetler tarihi, konunun evriminde yeni bir aşamaya işaret ediyor. Artık tarihçiler, kadınların önemli sosyal, ekonomik ve siyasal süreçlerin ve entelektüel gelişmelerin merkezinde olduklarını gösteriyor.

Gillian Clark, kadınların tarihi alanındaki çalışmalarda "yeni sezonun koleksiyonunu merakla bekliyoruz" dediğinde, biraz ironi yapıyordu.[20] Fakat kenarda durup "merakla" izleyenlere, şimdi sorabiliriz: Kadınların tarihini hesaba katmadan, Antik dönem tarihi yazılabilir mi? Kuşkusuz, kadınlar hesaba katılmadan yazılamaz; bu konuda bir konsensüs vardır. Fakat daha da ileri gidebiliriz: Bundan böyle bütün Antik dönem tarihçileri, feminist perspektifin, "kadınların tarihi"nin sunduğu katkıyı dikkate almak zorundadır.

Kadının Sesi

KADINLARIN KENDİ ADLARINA KONUŞMALARINA izin vermek zordur. Kuşkusuz, tanrılar ilk kadın Pandora'ya bir ses verdiler ve onun yaratıldığı günden itibaren, Antik dünya kadın sesleriyle çınladı. Kurban etmek için hayvanlar öldürüldüğünde kadınlar çığlıklar attı, aileden birinin ölüsü mezarlığa götürülürken ağladı, ayinler sırasında koroda şarkı söyledi; evde kapalı kapıların arkasında dedikodu yaptı, komik şairlere göre meclisteki yurttaşları taklit ederek kabadayıca konuştu ve kendilerine Amazon diyenler, anlatılamaz, dolayısıyla da anlaşılamaz sesler çıkardı. Peki kadınlar konuştu mu? Çığlıklar, ağıtlar, şarkılar, dedikodular, yabancı diller – bütün bunlar kadınların alanı içindeydi; peki, genel kabul gören tek dile eriştiler mi? Bu kitap boyunca, kadınlar tarafından yazılmış metinlerin yok denecek kadar az oluşunun, Antik dünyadaki kadınların tarihini yazma işini nasıl karmaşıklaştırdığına dikkat çektik. Bununla birlikte, kadınların duygularına gerçekten tercüman olduğu varsayılan birkaç değerli metin vardır; bunların arasından, Hıristiyan Azize Perpetua tarafından, şehit olmadan hemen önce yazılan ve ıstırabını anlatan bir metni seçtik. Giriş metni Monique Alexandre'a ait.

P.S.P.

Perpetua ya da Kendini Bilme

Septimius Severus 202'de ister Hıristiyan, ister Yahudi olsun, Roma İmparatorluğu'nda din değiştirmeyi yasaklayan bir buyruk çıkardı. Afrika'da, büyük ihtimalle Kartaca'da "genç insanları, din öğrencilerini tutukladılar: Revocatus ve kölelikteki arkadaşı Felicita; Saturninus ve Seundulus; onlarla birlikte, saygıdeğer bir ailede doğmuş *matron* evlilik kurallarına göre evlenmiş liberal eğitimli Vibia Perpetua. Perpetua'nın annesi ve babası hâlâ sağdı. İki kardeşi vardı; biri öğrenci, diğeri hâlâ memedeydi. Yaklaşık yirmi iki yaşındaydı." Din öğrencileri hapsedilmeden önce vaftiz edildiler. "Onları Hıristiyanlığa döndüren Saturus yetkililere teslim oldu ve hapishanede onlara katıldı. Sorgulandıktan ve bir "iman ikrarı"ndan sonra, "hayvanlara atılma" cezasına mahkûm edildiler ve imparatorun oğlu Caesar Geta'nın doğum günü onuruna düzenlenen Oyunlar'ın başlamasını beklemek üzere, askeri bir cezaevine nakledildiler. Perpetua ve arkadaşları, muhtemelen 7 Mart 203'te arenada hayvanlarla birlikte öldüler.

Bu olayları, daha sonra Yunanca bir versiyona ve kısaltılmış özete (*Acts*) temel olan o zamana ait imzasız Latince bir metinden biliyoruz. Anlatıcı hem inananlar hem inanmayanlar için, "Kutsal Ruh'un zamanımızda devam eden işlerin en son şahadet"ini dile getirir ve şehitlerin muzaffer mücadelelerini uzun uzun anlatır. Ne var ki, metnin en önemli yanı, mahkûmlardan ikisinin, Saturus ile Perpetua'nın sözlerini harfi harfine vermesidir. Perpetua'nın çarpıcı ve ayrıntılı şahadetini, kendi eliyle, izlenimlerine dayanarak yazmış olduğu söylenir. Nice kişinin sessizliğinden sonra, sonunda bir kadının sözleri yazılı bir belgede kendisine yer bulmuştu. Otobiyografik parça özsel olan üzerinde yoğunlaşır: "Nefsin direnişine" nihai iman ikrarı. Perpetua babasıyla yaptığı ilk konuşmadan savcı Hilarianus'un karşısına çıkana kadar, kendisini şu basit ifadeyle tanımlar: "Ben bir Hıristiyanım." Fakat metin, içerdiği duyguların analiziyle birlikte, ailesine ve kundaktaki çocuğa, tuhaf bir şekilde ortalıkta görünmeyen kocasından daha yakın olan genç bir kadının hangi engellerin üstesinden gelmek zorunda kaldığını anlatır. Bir anne olarak kaygılarından ve babasıyla ilişkilerinde karşı çıkış ile acının iç içe geçişinden söz eder. Dişilliğini kabullenir ve aşar. Eskisinden daha güçlü, yeni bir aile konfigürasyonunun –inanç ailesinin– ortaya çıkışına tanık oluruz. Acılı anlar, yoğun bir şekilde yaşanan ve ifade edilen neşe anlarıyla almaşır. Peygambervari gece görülerinde Perpetua başka bir Baba'ya gülümser ve cesaret alır. Ak saçlı bir çoban, onu ağız dolusu tatlı pey-

nirle besler ve gladyatörlerin efendisi, ona altın elmalar taşıyan yeşil bir dal verir.

Diğer görüler Şeytan'la, bir merdivenin dibinde bekleyen bir ejderhayla mücadeleyi haber verir. Başkaları, "İsa Mesih adına" zaferi, bir hasmın başının tekerleğin altında ezilmesini ve Cennet Bahçesi melununa karşı intikamı haber verir. Görüler, Yaşayanların Kapısı'ndan Hayat Ağacı'na ve tekrar ele geçirilen cennetteki meyvelerine giden yolu gösterir. Perpetua hem güreşi, hem boksu kapsayan ve her türlü vuruşa izin verilen atletik bir karşılaşma olan *pencratium*'un erkeksi imgesini kullanıp paradoksal bir şekilde dişil zayıflığın sınırlarını aşarak, kendisini "erkek olmuş" (*facta sum masculus*) görür. Bu andan itibaren içine bir güç yerleşir. Bu, ona görme ve kehanet yeteneğini ve gardiyanların, hâkimlerin ve infazcıların karşısında hükümranca konuşma ve davranma özgürlüğünü verir. Böylece Perpetua, Hıristiyan inancın onda ve arkadaşlarında uyandırdığı gücü ilan eder. Perpetua ve Felicita adları, 354'te Roma şehitler takviminde 7 Mart günü boy gösterir.

Perpetua'nın Görüsü

Hâlâ muhafızlarımızlaydık [Thuburbo'da]. Babam, beni yeminimden vazgeçirmeye çalışıyordu. Sevgisinden ötürü inatla inancımı sarsmaya çalıştı.

"Baba" dedim, "şunları görüyor musun? Mesela yerde duran şu vazoyu ya da bu sürahiyi?"

"Görüyorum" diye cevap verdi.

Ardından, "Bu şeyleri, hakiki adlarından başka bir adla adlandırabilir misin?" diye sordum.

"Elbette adlandıramam" dedi.

"Evet, ben de öyleyim. Kendime, olduğumdan başka bir şey diyemem. Ben bir Hıristiyanım."

Sabrı tükenen babam, gözlerimi oyacakmış gibi üzerime yürüdü. Fakat hakaretin ötesine geçmedi ve şeytani savlarıyla yenilmiş bir adam olarak yanımdan ayrıldı. Birkaç gün onu görmedim ve bunun için Rabbe şükrettim; zira onun yokluğu, benim için bir rahatlamaydı.

Bu sırada vaftiz edildik. Ruh'tan esinlendim ve kutsal sudan sadece bir tek şey istedim: Bedenime direnme gücü.

Birkaç gün sonra, bir hapishaneye götürüldük [Kartaca'da]. Korktum, zira daha önce hiç bu kadar karanlık bir yerde bulunmamıştım. Kötü bir gün! Mahkûmların çokluğu mekânı boğuculaştırıyordu. Askerler bizden para sızdırmaya çalışıyordu. Çocuğum

için duyduğum endişe içimi parçalıyordu. Nihayet, bize göz kulak olmaktan sorumlu mübarek diyakozlar, Tertius ile Pomponius, muhafızlara rüşvet verip hapishanenin daha iyi bir yerinde birkaç saat gücümüzü toparlamamıza izin vermelerini sağladılar. Bütün mahkûmların zindandan çıkıp istediklerini yapmalarına izin verildi. Aç çocuğumu emzirdim. Bebeğim için duyduğum kaygıyı anneme anlattım. Çocuğu ona vereceğime söz vererek kardeşimi rahatlattım. Benim yüzümden ıstırap çeken sevdiklerimi görmenin üzüntüsüyle tükeniyordum. Endişelerim birkaç gün kederlenmeme neden oldu. Hapishanede çocuğumu yanımda tutmama izin verdiler. Gücü hızla geri geldi ve bu benim kederimi ve acılarımı hafifletti. Hapishane aniden bir saraya dönüştü; kendimi başka yerlerde olduğumdan daha rahat hissettim.

Mücadele için saptanan günün arifesinde şu görüyü gördüm: Hapishanenin kapılarını döven Diyakoz Pomponius'u gördüm. İnip kapıları açtı. Kuşaksız beyaz bir tunik ve bağcıklı sandaletler giymişti. "Perpetua, bekliyoruz, gel" dedi. Elimi tuttu ve engebeli bir araziden geçen rüzgârlı bir patikayı izledik. Zahmetli bir yolculuğun sonunda, nefes nefese kalmış vaziyette amfiteatra ulaştık. Beni arenanın ortasına götürüp, "Korkma. Seninle birlikteyim ve sana yardım edeceğim" dedi. Sonra ortadan kayboldu.

Bu sırada, büyülenmiş gibi görünen büyük bir kalabalığı fark ettim. Hayvanlara yem olmaya mahkûm edildiğimi bildiğim için, kimsenin beni canavarlara atmamasına şaşırdım. Ürkütücü bir Mısırlı durduğum yere yaklaştı. O ve yardımcıları, yaklaşan savaş için kuşanmışlardı. Birkaç iyi görünümlü genç, benim yardımcılarım ve destekçilerim de geldi. Elbiselerim çıkarıldı ve bir erkek oldum. Destekçilerim, savaştan önce âdet olduğu üzere, beni yağladılar. Bu arada, önümde kumda yuvarlanan Mısırlıyı gördüm. Sonra olağanüstü uzun bir adam yaklaştı, amfiteatrdan daha yüksek bir adam. Kuşaksız erguvani bir tunik ile altın ve gümüşle süslü sandaletler giymişti. Usta bir gladyatörünkine benzer bir sopa ve üzerinde altın elmalar olan yeşil bir dal taşıyordu. Sessizlik çağrısında bulunduktan sonra, şunları söyledi: "Eğer Mısırlı kazanırsa, kadını bu kılıçla kesecek. Kadın kazanırsa, bu dalı alacak." Sonra geri çekildi. Rakipler birbirine yaklaştı ve darbeler inmeye başladı. Mısırlı ayaklarımı yakalamaya çalışıyordu. Topuğumla yüzüne bir tekme indirdim. Aniden havaya kaldırıldım, yere basmadan darbelerimi indirebiliyordum. Nihayet, sonucu hızlandırmak için, her iki elimin parmaklarını birbirine kenetledim, Mısırlının başını yakaladım, yüzüne çöktüm ve bir topuk darbesiyle kafasını ezdim. Kalabalık alkışladı ve taraftarlarım zafer şarkısı söyledi. Us-

ta gladyatöre yaklaştım ve dalı aldım. Beni öptü ve "Kızım, huzur seninle olsun" dedi. Muzaffer adımlarla Yaşayanların Kapısı'na yöneldim.

Bu sırada uyandım. Canavarlarla değil, Şeytan'la savaşacağımı anladım ve kazanacağımı bildim.[1]



Notlar

Kadınların Tarihini Yazmak

1 Marie-Véronique Gauthier, *Les sociétés chantantes au XIXe siècle (Chansons et sociabilité)*, tez, Paris I Üniversitesi, tezi yöneten Maurice Agulhon.
2 Michel Foucault'nun çözümleme yöntemi, bizim örneğimize kolayca uygulanabilir; bkz. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961), s. 200 vd.. (*Deliliğin Tarihi, Akıl ve Akıl Bozukluğu, Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1995).
3 Marguerite Yourcenar, *Carnet de Notes pour Mémoires d'Hadrien* (Paris: Gallimard, 1951), I, s. 526.
•4 Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris: Gallimard, 1989).
5 Renate Bridenthal ve Claudia Koonz, *Becoming Visible. Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977).
6 Jane Austen, *Northanger Abbey*, Bölüm 14.

Kadın Temsilleri

1 *Plutarch's Moralia*, yay. haz.: T.E. Page vd. (Londra: Heinemann, 1931), s. 475-479.

1. Tanrıça Nedir?

1 Artemis, kuralı kişisel terimlerle ifade etmesine rağmen ("mamalıyım"), aslında önceki kadar geneldir. Yunanistan'da tanrıların, tanımı gereği katışıksız olmayan ölümle bir ilgileri olmadığı varsayılırdı. Gerektiği yerlerde, David Grene'in çevirisi, Nicole Loraux'nun savına tekabül edecek şekilde daha harfi harfine bir çeviri haline getirilmiştir.
2 *Khaire* yani, elveda, sözcüğünün "mutlu ol" anlamı da vardır. Bu nedenle Hippolytos Artemis'e, "Ayrılıyorsun, mutlu ol" diyor.
3 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2. bs. (Paris: Maspero, 1971), II, 84-85. *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev.: Mehmet Emin Özcan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, Mayıs 1996.
4 Bkz. Charles Segal, *Penthée et Hippolyte sur le divan et sur la grille", La musique du sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque* (Paris: La Découverte, 1987) içinde, s. 166-168. Geeorges Devereux, *Femme et mythe*, 2. bs.

(Paris: Flammarion, 1982), s..42, Hippolytos'un Artemis için hissettiği şeyin "aşk şehveti" olduğunu cüretle iddia eder.

5 J. von Arnim, *Stoïcorum veterum fragmenta*, II, 315 (fragman (fr.) 1076? Khrysippos); 313, fr. 1070 (Servius, Vergilius yorumu, *Aeneid*, IV, 638); ayrıca bkz. Cicero, *De natura deorum*, I, 34. *Effeminarunt, fictos*: Cicero, *De natura deorum*, II, 66, 70; Servius, a.g.e..

6 Clémence Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne*, gözden geçirilmiş baskı (Brionne: Monfort, 1982), s. 11.

7 Walter Burkert, *Greek Religion*, çev. John Raffan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 218.

8 Hesiodos, *Theogonia*, s. 664-667.

9 Clémence Ramnoux, *Philosophie et mythologie. d'Hésiode à Proclus*", Y. Bonnefoy, yay. haz., *Dictionnaire des mythologies*, II içinde, s. 257.

10 Aristophanes, *Ornithes*, *Kuşlar*, çev.: Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat, Remzi Kitabevi, Kasım 1996. s. 830-831. Dişil halde kullanılan *theos* sözcüğü, Sokrates'in *Nephelai*'de *(Bulutlar)* Strepsiades'e verdiği gramatik toplumsal cinsiyetler dersinde yer almayı hak eder; bkz. Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris: Gallimard, 1989), s. 8-9.

11 Athena nitelemesini, Paul Friedrich'ın, *The Meaning of Aphrodite*'inden (Chicago: University of Chicago Press, 1978) alıyorum. Friedrich, sayfa 7'de, ikisi arasında bir fark görmediğini ima ederek, kendisine "Freud'cu (ya da Jung'cu)" unvanını verir. Bu örnekte herhalde daha çok Jung'cudur: Jung'u izleyerek, "Yunan tanrıları idealların yerini tutarlar" önerisini yapan Kerényi'ydi; bkz. C.G. Jung ve Károly Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie* (Paris: Payot, 1974), s. 149-150.

12 *Theogonia,* 205-206, 224.

13 Vernant, *Mythe et pensée,* II, 138-139.

14 a.g.e., I, 124-170.

15 Pausanias, VIII, 38, 2.

16 Pausanias, VIII, 22, 2.

17 Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, s. 82-85.

18 Burkert, *Greek Religion*, s. 161.

19 Giulia Sissa, Giulia Sissa ve Marcel Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs* (Paris: Hachette, 1989) içinde, s. 52.

20 Bkz. Jean-Pierre Vernant, "Mortels et immortels: le corps divin", *L'individu, la mort, l'amour* (Paris: Gallimard, 1989) içinde, s. 7-39.

21 Trajedide zirve kadınlar için oldukça farklı bir şeyi, yani kocanın endamını temsil eder. Bkz. Nicole Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme* (Paris: Hachette, 1985), s. 52.

22 *Bulutlar* (340-365), tanrıçaların dişi biçimde görünüp görünmemeleri gerektiği sorusunu gündeme getirir.

23 *Homeros İlahileri - Demeter*, 275-276.

24 *Homeros İlahileri - Aphrodite*, 40-44; krş. *Homeros İlahileri - Hera*, 2.

25 Hesiodos, *Erga kai hemerai (İşler ve Günler)*, 61.

26 a.g.e., s. 79.

27 *Hippolytos*'un başında, Hippolytos tanrıçanın sesini duymakla (*auden*) ve onu görmese bile onunla sohbet etmekle övündüğünde, Euripides'in incitici ironisinin onun dillendirdiği sözleri bir ölümlüye daha uygun hale getirdiğini anlıyorum.

28 *Odysseia* (*Odysseia*, çev.: Azra Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, 1996), X, 36;

XI, 8; XII, 150; XII, 449. İfade, M.N. Nagler, *Dread Goddess Endowed with Speech*, Archaeological News, 6 (1977), s. 77-85'te geçer.

29 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 61-62.

30 Jean Rudhardt, *Pandora: Hésiode, Théogonie, vers 885 à 955*, Museum Helveticum 43 (1986): 231-246.

31 Bkz. Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna*'ya giriş (Paris: Seuil, 1990).

32 Bkz. Alcman, fr. 3, 16 Calame.

33 *Homeros İlahileri - Aphrodite*, 189-190.

34 Euripides, *Ian*, 506-508.

35 Bir tanrı ile bir ölümlü arasında, talihsiz sonuçları olmayan olarak resmedilmeyen tek birleşme, Zeus'un Ganymedes'i dağa kaçırmasıdır (*Homeros İlahileri - Aphrodite*, 200-217). Tanrılar ile ölümlüler arasındaki ilişkilerde homoseksüellik daha mı az tehlikeli sayılıyordu? Homoseksüelliğin "mucidi" Laios'un akıbetinin gösterdiği gibi, insanlar arasında öyle sayılmıyordu.

36 Bkz. Ileana Chirassi-Colombo, "L'inganno de Aphrodite", *I labirinti dell'Eros* (Floransa: Libreria delle Donne, 1984) içinde, s. 114 ve Stella Georgoudi, "Les jeunes et le monde animal: éléments du discours grec ancien sur la jeunesse", *Historicité de l'enfance et de la jeunesse* (Atina, 1986) içinde, s. 228.

37 Bu, ilkel (ve modern) bir ensest projeksiyonu değildir ve eskiler, bu konudaki düşüncelerini zaten belirtmişlerdi: bkz. Károly Kerényi, *Die Mythologie der Griechen* (1951), Yunan Mitolojisi, Theokritos, XV, 64 (sadece genç bir kızın annesinin huzurundaki tevazusunu ima edebilen) haşiye üzerine ve Ramnoux, *Mythologie*, s. 160, 165. Tanrılar, krallar ve kahramanlar arasında ensest konusunda bkz. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und Die Monotheistiche Religion* (*Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, çev.: Kamuran Şipal, Bağlam Yayınları, 1987).

38 Ramnoux, *Mythologie*, s. 52.

39 Pindaros, Nemeonikai (Nemeia Odları), On Birinci Od, 1-2.

40 Marcel Detienne, "Puissances du mariage I. Entre Héra, Artémis et Aphrodite", Y. Bonnefoy, yay. haz., *Dictionnaire de mythologies*, II içinde, s. 65-69. (*Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda*, çev.: Levent Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ağustos 2000).

41 *İlyada*, XIV, 213.

42 *Theogonia*, 928.

43 Pierre Lévêque, "Pandora ou la terrifiante féminité", *Kernos* 1 (1988): 60. Ayrıca bkz. E. Simon, "Griechische Muttergottheiten", *Matronen und verwandte Gottheiten* (Köln, 1987) içinde, s. 160-161 - Simon bunu Kybele, Meter ve Rheia gibi Anadolu ve Ege'nin Büyük Ana Tanrıçalarının bir hipostazı haline getirir.

44 Burkert, *Greek Religion*, s. 133-134.

45 Ares ve Hera konusunda, *İlyada*, V, 890-893. "Adil" annenin, babalarına benzeyen oğullar doğurduğunu hatırlayın: bkz. Nicole Loraux, *Les mères en deuil* (Paris: Seuil, 1989), s. 107-114. Hera ve Hephaistos konusunda bkz. Friedrich, *Meaning of Aphrodite*, s. 84. Tek başına doğuran Hera konusunda bkz. Jung ve Kerényi, *Introduction*, s. 98, burada Typhon, Hephaistos ve Ares'ten bahsedilir.

46 Jung ve Kerényi, *Introduction*, s. 151.

47 Hesiodos, *Homeros İlahileri - Aphrodite*'den, 8-35; H.G. Evelyn-White, çev., Loeb Classical Library (Londra-Cambridge, Mass., 1982) uyarlanmıştır.

48 Euripides, *Hippolytos*, 1301-1302.

49 Loraux, *Les expériences de Tiresias*, s. 263-270. Jung ve Kerényi, *Introduction*, s. 151.

50 Bkz. Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Maspero, 1981).
51 Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée* (Paris: Gallimard, 1989), s. 98.
52 On iki tanrının listesi, P. Séchan ve P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce* (Paris: de Boccard, 1966) içinde, s. 26; *Dodekatheon*'un organizasyonu konusunda bkz. Sissa ve Detienne, *La vie quotidienne des dieux,* s. 181-182.
53 Burkert, *Greek Religion*, s. 119-121.
54 Vernant, *Mythe et pensée,* II, s. 86.
55 Clémence Ramnoux, "Les femmes de Zeus: Hésiode, Théogonie, vers 885 à 955", *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant* (Paris: l'EHESS, 1987) içinde, s. 159.
56 Madeleine Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris, 1985), s. 308. Çoklu temsiller sorunu konusunda bkz. T. Hadzisteliou-Price, *Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought*", Journal of Hellenic Studies 91 (1971): s. 48-69.
57 Pierre Brulé, "Arithmologie et polythéisme. En lisant Lucien Gerschel", *Lire les polythéismes*, I. *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* (Besançon ve Paris, 1986) içinde, s. 35.
58 a.g.e., s. 42; italikler bana ait.
59 Ramnoux, "Les femmes de Zeus", s. 157-158.
60 Bu konuda okuyucu, karşılaştırmalı Hint-Avrupa grameri üzerine çeşitli eserlere başvurmak isteyebilir; Hint-Avrupa gramerine göre, nötr çoğul, başlangıçta, dişil tekil "soyut" bir isim biçimine sahip kolektif bir isimdi. Bu fenomene dikkatimi çeken ilk kişi olan Charles Malamoud, bu kadar geniş ve bu kadar temel bir sorunda, soru genel dilbilimi ilgilendirdiği için, Hint-Avrupa'nın ötesine bakmanın akıllıca olabileceğini öne sürmektedir.
61 *Theogonia,* 976: *theaon phulon.* "Tanrıların toplumları" erkek olabilir: Burkert, *Greek Religion*, s. 173'te, birkaç örnek verir. Fakat bu erkek kolektifler, daha yakın zamanın kolektifleri gibi görünür, ve bir Ana'yla bağlantıları, onları sık sık dişi bir tanrının hizmetine sokar.
62 Brulé, "Arithmologie et polythéisme", s. 41.
63 Goethe'nin "Anneler"i konusunda bkz. W. Granoff, *La pensée et le féminin* (Paris: Minuit, 1976), s. 130-131.
64 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 764; Pindaros, Sekizinci Olympos Odu, 106.
65 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 200, 102-104.
66 Burkert, *Greek Religion*, s. 125.
67 Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée* (Paris: Gallimard, 1989), s. 89-90.
68 Vernant, *Mythe et pensée*, II, s. 87-8.
69 *Homeros İlahileri - Aphrodite*, 97-98; Kallimakhos, *Delos'a İlahi*, 82-85.
70 *Homeros İlahileri - Aphrodite*, 257.
71 Jean Humbert'in Fransızca çevirisi, 259. satırdaki "bu kadınlar" ifadesini yanlış bir şekilde "tanrıçalar" olarak çevirir.
72 Kallimakhos, *Pallas' Bath için ilahi*, 85-86.
73 *Homeros İlahileri - Aphrodite*, s. 259. İlahinin merkezi öznesi olarak Nymphaların ara konumu (ilahi olanın insanla, ölümsüzün ölümlüyle ilişkisi) konusunda bkz. V. Pirenne-Delforge, "Conception et manifestations du sacré dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*", *Kernos* 2 (1989): s. 193.
74 Hesiodos, *Theogonia,* 159.
75 Aiskhylos, *Khoephoroi*, 45.
76 Bu, A. Dieterich'in görüşüdür, *Mutter Erde* (1925; yeniden bs. Stuttgart: Teubner, 1967), s. 54.

77 Platon, *Meneksenos*, 237e-238a; vecizenin alıntılandığı yerler için bkz. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, s. 89, n. 71; Erich Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, çev. R. Manheim (Londra: Routledge and Kegan, 1985), s. 51; ve her şeyden önce J.J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, çev. R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1967), s. 132 (hukuk bilimcisi Cujas, VI, s. 219e'den alıntı yapar: *mater enim est similis solo, non solum simile matri*) ve s. 195 (tartışmanın seyri içinde ifade alıntısız yer alır).
78 Loraux, *Les enfants d'Athéna*, s. 89, n. 71.
79 J. Przyluski, *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions* (Paris: Payot, 1950), s. 31; Pierre Lévêque, *Les premières civilisations*, I. *Des despotismes orientaux à la cité greque* (Paris: PUF, 1987), s. 16.
80 Neumann, *Great Mother*, s. 51; M. Gimbutas, "The Earth Fertility Goddess of Old Europe", *Dialogues d'Histoire ancienne* 13 (1987), s. 23; ve özellikle Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, s. 80.
81 Euripides (Fenikeli Kadınlar), 685-686.
82 Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, s. 80, 86-87; Simon, "Griechische Muttergottheiten", s. 164-165. Diğer bir genel özdeşleştirme de, Pandora'nın Toprak'la özdeşleştirilmesiydi. Bkz. Lévêque'in ince gözlemleri, "Pandora", s. 56-57.
83 Jung ve Kerényi, *Introduction*, s. 175; ayrıca bkz. Burkert, *Greek Religion*, s. 159.
84 Burkert, *Greek Religion*, s. 175. Simon, "Griechische Muttergottheiten", s. 164'te, *Theogonia*'da ve felsefi düşüncede bir ilke olarak *Gaia* ile Attika Toprağı olarak *Ge* arasındaki bir ayrım önerir.
85 Loraux, *Les enfants d'Athéna*, s. 66-67, 130.
86 Pausanias, IX, 25, 3.
87 Kabul edildiği üzere daha geç bir tarihe ait olan (MÖ birinci yüzyıl) Sparta Müzesi'ndeki kabartmaları değerlendiren Juliette de la Genière, arkeolojik geleneğin Helena'ya atfettiği şeyi Büyük Ana'ya atfeder: "Le culte de la Mère des Dieux dans le Péloponèse", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*.
88 Pausanias, X, 12, 10.
89 Solon, fr. 36 Batı, satır 4-5.
90 Burkert, *Greek Religion*, s. 45.
91 Daha fazla bilgi için Philippe Borgeaud'nun Ana üzerine çıkacak kitabını (Editions du Seuil tarafından yayımlanacak) beklemeliyiz.
92 Lévêque, *Les premières civilisations*, s. 9-10, 14.
93 Örneğin bkz. Przyluski, *La Grande Déesse*, s. 23, n. 79 ve Lévêque, *Les premières civilisations*, s. 16.
94 Bkz. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, s. 27 (büyük kap); Neumann, *Great Mother*, s. 39, 42, 43 (kadın = beden = tekne = dünya), 44; Gimbutas, "The Earth Fertility Goddess;" Pierre Lévêque, *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens* (Paris: Belles Lettres, 1988).
95 *Theogonia*'da Uranos, çocuklarına duyduğu nefretten ötürü hepsini Gaia'nın içine gizler, "ışığa doğru tırmanmalarına izin vermez" ve uçsuz bucaksız Toprak'ın derinliklerinden bir inilti, bir nefes sesi gelir" (154-160). Neumann'ın gözlemlediği gibi (*Great Mother*, s. 25), Bachofen'de dişil, kendisinden fışkıran ve kuşatan her şeye sımsıkı sarılır ve ebedi bir töz olarak yutar; öyle ki, dişilden doğan her şey, hem ona aittir, hem ona tabi.
96 Neumann'ın *Great Mother*, s. 62-63'te Bachofen'i eleştirirken söylediklerine

dikkat edin; Bachofen'e göre, anaerkillikte erkek bir tohum ekiciydi, halbuki "Büyük Tekne kendi tohumlarını kendisi üretir, o döllemesiz üreyendir".

97 Bu konuda bkz. Bölüm 10, Stella Georgoudi, "Bir Anaerkillik Mitinin Yaratılışı".

98 Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, s. 76-78.

99 Neumann, *Great Mother*, s. 120-146, 147-208.

100 Lévêque, *Colère, sexe, rire*, s. 40. Lévêque bu kavrama özgün bir Jung'cu kök kazandırır, ki doğrudur: Anne korkutucudur, çünkü o ve ona yakın olanlar cinsel şiddetin kurbanlarıydılar.

101 Euripides, *Herakleidai*, 771-772.

102 Pausanias, V, 3, 2.

103 Jung ve Kerényi, *Introduction*, s. 151.

104 Hubert Petersmann, "Altgriechischer Mütterkult", *Matronen und Verwandte Gottheiten* (Köln: Rudolf Habelt, 1987) içinde, s. 171, 173.

105 Burkert, *Greek Religion*, s. 179.

106 Neumann, *Great Mother*.

107 Burada M. Moscovici'den alıntı yapıyorum, *Il est arrivé quelque chose. Approches de l'événement psychique* (Paris: Ramsay, 1989), s. 76-79 (Freud ile Jung arasındaki tartışma konularından biri olarak annelerle ilgili bir tartışmadan).

108 Neumann, *Great Mother*, s. 11.

109 a.g.e., s. 293.

110 a.g.e., s. 11.

111 a.g.e., s. 95.

112 Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, s. 71.

113 Lévêque, *Colère, sexe, rire*, s. 110-111.

114 Neumann, *Great Mother*, s. 309.

115 Bkz. Loraux, *Les mères en deuil*, s. 78-84.

116 Alexandra Dimou, *theos*'un sadece çekim halinde değil, ilgili yapılarda da dişil *thea*'nın yerini aldığına işaret eder: örneğin *toin theoin, tain theain*'in yerini alır.

117 Petersmann, "Altgriechischer Mutterkult", s. 173, 184; ayrıca bkz. Jung ve Kerényi, *Introduction*, s. 173.

118 Bkz. L. Kahn-Lyotard ve Nicole Loraux, "Mythes de la mort", Yves Bonnefoy, yay. haz., *Dictionnaire des mythologies* (Paris: Flammarion, 1981), II içinde, s. 121-124

119 Simon, *Griechische Muttergottheiten*", s. 157.

120 Burkert, *Greek Religion*, s. 161. Muhtemelen daha geç bir tarihte, Arkadialı kültlerin bir çift tanrıça etrafında yeniden düzenlenmesi konusunda bkz. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, s. 297-301 ve Madeleine Jost, "Les grandes déesses d'Arcadie", *Revue des études anciennes* 72 (1970), s. 141.

121 Bkz. Friedrich, *Meaning of Aphrodite*, s. 46-47., n. 11.

122 Przyluski, *La Grande Déesse*, s. 29, n. 79; Neumann, *Great Mother*, s. 170; Friedrich, *Meaning of Aphrodite*, çeşitli yerlerde; Lévêque, "Pandora", s. 60-61.

123 Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), s. 88, 100; *L'oracle de Delphes* (Paris: Payot, 1955), s. 139.

124 Bkz. S.G. Kopsomenou, *Deltion* 19 (1964): 24: "Toprak, Meter, Rheia ve Hera aynıdırlar. . . . Ona Demeter, dahası *Ge Meter* –bir tek ad oluşturan iki ad– denirdi." A. Henrichs, "Die Erdmutter Demeter (P. Derveni ve Eurip. Bakh. 275 f.)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), s. 111-112, bu

metni Dionysos'a yeni dönen Kadmos ve Tiresias'ın aynı etimolojiyi verdiği *Bacchae*'deki bir pasajla karşılaştırır ve Demeter/*Ge Meter* etimolojisinin, bu yüzden, sık sık atfedildiği Stoacılıktan önce geldiğini belirtir.

125 Petersmann, "Altgriechischer Mütterkult", s. 172.

126 Przyluski, *La Grande Déesse,* s. 29, n. 79; Lévêque, *Colère, sexe, rire,* s. 37, 66.

127 Moscovici, *Il est arrivé quelque chose*, s. 317-318, n. 107 (Ferenczi'nin bulgusu "Baba Tanrının arkasındaki Anne Tanrı" üzerine).

128 Burkert, *Greek Religion*, s. 46.

129 a.g.e., s. 11-12, 14.

130 "Ana tanrıçalar, muhtemelen anaerkillik gerileme dönemine girdiğinde, ananın azalan önemini telafi etmek için ortaya çıktılar" (Sigmund Freud, *Der Mann Moses und Die Monotheistiche Religion* (Musa ve Tektanrıcılık).

131 Moscovici, *Il est arrivé quelque chose*, s.·88; Freud'un Büyük Tanrıça kuşkusu konusunda, s. 345-346.

132 Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris: Gallimard, 1989), s. 219-231.

133 Madeleine Biardeau, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* (Paris: Flammarion, 1981), s. 136.

134 a.g.e., s. 55, 150.

135 a.g.e..

136 Yunan kentleri arasında önemli farklılıklar bulunmasına rağmen, bunları burada araştıramam.

137 Esas olarak Clémence Ramnoux'ya dayanıyorum: *Mythologie ou la famille olympienne* (1959; yeniden bs. Brionne: Gérard Monfort, 1982), herhalde dipnotlarından yoksun oluşu "bilimsel" değilmiş gibi görünmesine sebep olduğu için, sık anılmayan bir eser.

138 *İlyada,* XIV, 260, 261.

139 Clémence Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque* (Paris: Flammarion, 1959), s. 23.

140 Bu saf bölünmeyle doğum, topraktan yetişmekten ayırt edilmelidir.

141 Ramnoux, *La Nuit,* s. 64.

142 a.g.e., s. 25.

143 a.g.e., s. 52.

144 Aiskhylos, *Agamemnon,* 170-173.

145 Ramnoux, *Mythologie,* s. 27-29.

146 a.g.e., s. 165.

147 *Phradmosuneisin* (*Theogonia*, 884); Gaïa, Zeus ve *phrazein* konusunda bkz. A. Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femininas en el pensaimento griego* (Madrid: Taurus, 1990), s. 38-39.

148 Aiskhylos, *Khoephoroi*, 148.

149 Ramnoux, *Mythologie*, s. 50.

150 Detienne, "Puissances du mariage" ve *L'écriture d'Orphée*, s. 40.

151 Detienne, *L'écriture d'Orphée,* s. 33; Ramnoux, "Les femmes de Zeus", s. 160 (ve 156).

152 Ramnoux, *Mythologie,* s. 50.

153 a.g.e., s. 56.

154 Walter Otto, *Les dieux de la Grèce. La figure du devin au miroir de l'esprit grec,* çev. C.-N. Grimbert ve A. Morgant (Paris: Payot, 1981), s. 50, 41.

155 a.g.e., s. 177.

156 a.g.e., s. 283.

157 Aiskhylos, *Eumenides*, 428.

158 Otto, *Les dieux de la Grèce*, s. 158 (Büyük Tanrıça taraftarlarının sürekli tekrarladıkları bir etimolojiyle: Poseidon'un *Do, Dos, Deo*'nun, yani iddia edildiğine göre Toprak'ın başka bir adı olan Demeter'in kocası (*posis*) olduğu söylenir). Bkz. Petersmann, "Altgriechischer Mütterkult", s. 175-177 ve Burkert'in çekinceleri, *Greek Religion*, s. 136.

Toplumsal Cinsiyeti Yapılandırmak

1 Diğer yönler Danielle Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain* (Roma: BEFAR, 1989) ve *Le mal d'être femme* (Paris: Les Belles Lettres, 1984); Aline Rousselle, "Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs", *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 1980, s. 1089-1115 ve *Porneia*'da (Paris, Presses Universitaires de France, 1989) ele alınmaktadır.

2. Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri

1 İskenderiyeli Philon, *De opificio mundi*, 165. Philon'da psikolojik ve bilişsel işlevlerin cinsel çağrışımlarıyla ilgili pasajlara dikkatimi çektiği için Francis Schmidt'e minnettarım. Bu konuları "Il segno oracolare. Una parola divine e femminile", *Il mondo classico. Percorsi possibili* (Ravenna, 1985), s. 144-252'de inceliyorum.

2 Bkz. Henri Iréné Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris: Seuil, 1950), s. 50.

3 Platon, *Politeia (Devlet)*, II, 377: Sokrates, "bugün anlatılanların çoğu atılması gerektiği" için annelerin ve dadıların çocuklara öğrettikleri mitlere yeni bir biçim verme ihtimalini ele aldı.

4 Platon, *Symposium (Şölen)*, 209a-c. Platon'dan alıntılar, *The Collected Dialogues*'tan, yay. haz., E. Hamilton ve N. Cairns (New York: Pantheon, 1963) alınmıştır.

5 a.g.e., 212a.

6 a.g.e., 206d.

7 a.g.e., 206d-e.

8 Nicole Loraux'nun *Les expériences de Tirésias* (Paris: Gallimard, 1989), s. 21'de öne sürdüğü gibi, kuşkusuz yerinden oynamalar vardır. Page DuBois'nın *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representation of Women* (Chicago: 1988), s. 169-183'te işaret ettiği gibi, belki de dişil doğurma gücünü filozofun kendine mal etmesi söz konusudur.

9 Platon, *Politeai*, VI, 490a-b.

10 Platon, *Phaidon*, 251 (*Phaidon*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001).

11 Platon, *Theaitetos*, 160e.

12 Maieutike konusunda bkz. Myles Burnyeat, "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration", *Bulletin of the Institute for Classical Studies* 24 (1977): 7-16. Konuyla ilgili bir kitap üzerinde çalışırken, "La loi dans les âmes", *Le Temps de la réflexion* 6 (1985): 49-72'de bulguları yayımladım.

13 İskenderiyeli Philon, *De opificio mundi*, 76.

14 a.g.e., 152.

15 Albert Jacquard, *Moi et les autres* (Paris, 1983), s. 26.

16 C. Bocquet, "Espèce biologique", *Encyclopaedia Universalis* 6, s. 545-548, özellikle s. 545. Tür tanımı, Arnst Mayr'dan ödünç alınmıştır.
17 Morfolojik bir ölçüte göre tür tanımı, bazı durumlarda farklı cinsiyetlerin bireylerinin farklı tiplere aitlermiş gibi görünecek kadar belirgin olduğu cinsel iki-şekillilik konusunda güçlük çekerdi.
18 Bkz. Pierre Pellegrin'in çalışmaları, özellikle "Aristotle: A Zoology without Species", A. Gotthelf, yay. haz., *Aristotle on Nature and Living Things (Essays in Honor of David M. Balme)* (Pittsburg, Pa. - Bristol, 1985) içinde, s. 95-115.
19 Platon, *Politikos (Devlet Adamı)*, 262c-263a.
20 Platon, *Politieia*, V, 450d.
21 a.g.e., 452b-c.
22 a.g.e., 453e-455e.
23 a.g.e., 455c-d.
24 a.g.e., 455d. Bkz. Monique Canto, "Le livre V de la *République*: les femmes et les platoniciens", *Revue Philosophique* 3 (1989): 378-384.
25 Biyolojik üremeden sorumlu sosyal gruplar, kabul edilmeden kalır. Akrabalık terimleri, kabul edilen yaş gruplarına uygulanır. Muhafızlar, sınıflama amacıyla tek bir soy oluştururlar.
26 Bkz. Pellegrin, "*Aristotle*", s. 95.
27 Aristoteles, *Ta meta physike (Metafizik)*, IV, 28, 1024a, 29-30.
28 Platon, *Symposium*, 192a.
29 Platon, *Timaios*, 42b; 90e.
30 Hesiodos, *Theogonia*, 589 vd..
31 Bkz. Nicole Loraux, "La race des femmes et quelques unes des ses tribus", *Arethusa* 11 (1978): 43-89.
32 Bkz. Ekim 1989'da Lille Felsefi Araştırmalar Merkezi'nin düzenlediği *Hesiodos* söyleşisi için P. Judet de la Combe, D. Rolet ve A. Lernould'nun bir araya getirdiği kapsayıcı inceleme. Yazarlar, haklı olarak, erkek ihtiyacının zuhuru olarak kadında ısrar ederler.
33 Kadın görüntüsünün neden olduğu kopukluğun büyüklüğü, Piero Pucci tarafından vurgulanmıştır, "Il mito di Pandora in Esiodo", Bruno Gentili ve Gino Paioni, yay. haz., *Il mito greco. Atti del convegno internazionale. Urbino 7-12 maggio 1973* (Roma, 1977) içinde, s. 207-229.
34 Jean Rudhart, Pandora'nın ilk kadın olduğunu bile inkâr ederek bu konuda ısrar eder: "Pandora: Hésiode et les femmes", *Museum Helveticum* 43 (1986): 231-246.
35 Aristoteles, *Ta meta physike*, 1024a 29-30.
36 a.g.e., X, 1058a,: "Dişi ile erkek birbirlerinin tersi ve özgül farklılıkları bir terslik ise, kadının neden erkekten farklı bir tür olmadığı sorulabilir."
37 Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon geneseos", 716b 32.
38 a.g.e., 716a 23-27.
39 Dişinin kusurları konusunda bkz. Giulia Sissa, "Il corpo della donna", Sissa, Silvia Campese ve Paola Manuli, *Madre Materia* (Torino, 1983) içinde.
40 Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon historia", 638b 7-24.
41. Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon morinon", 653a 27-b3.
42 Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon geneseos", 728a 17-25.
43 a.g.e., 775a 16-22.
44 a.g.e., 775a 14-16.
45 a.g.e., 728a 17-25.
46 Nicel farklılık ile analoji arasındaki bu ayrım, bana, dikotomi eleştirisinin ger-

çek bir meyvesi gibi görünüyor; çünkü analoji, gruplar arasında bir denklik sistemi kurmayı mümkün kılar, *Parva Naturalia* ("Peri zoon morinon", 645b vd.). Pellegrin'in gösterdiği gibi, Aristoteles hayvanları değil, hayvanların parçalarını sınıflandırır. Aristoteles'in, ardışık çatallaşmalardan çok birlikte ele alınan işlevler (ayrı özellikler) ve parçalar temelinde bir sınıflandırma yapmasına imkân veren şey analojidir.

47 Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon geneseos", 738a-b.

48 a.g.e., 716a 5.

49 Françoise Héritier-Augé'nin söyleyeceği gibi. Héritier-Augé, Aristoteles'in düşüncelerini Afrika kökenli biyolojik teoriler ışığında yorumlamaktadır.

50 Sissa, "Il corpo della donna".

51 Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon geneseos", 740b 18-25.

52 Hippokrates, *Peri Geneseos*, IV, 1 vd..

53 Pseudo-Demosthenes, *Contra Macartatos*, 51.

54 Aristoteles, *Parva Naturalia*, "Peri zoon geneseos", 767 b 16-24.

55 a.g.e., 767b 29-30.

56 a.g.e., 768a 1-9.

Kadınlar ve Hukuk

1 Helenistik zamanların hukuk kurallarında kadınların yeri şu çalışmalarda tartışılmaktadır: Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Paris: de Boccard, 1970). Joseph Melèze Modrzejewski, "La structure juridique du mariage grec", *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi* (Bologna, 1981), s. 231-268. Sarah Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt* (New York: Schocken, 1984).

3. Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı

Roma hukuk kaynakları için aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

CI. *Codex Iustinianeus* [İustinianos Yasa Derlemesi; I. İustinianos'un koruması altında MS 529-565 arasında geliştirilen yasa ve yorumlardan oluşan derleme. Bölümleri: 1) *Codex Costitutionum*: MS 529'a değin çıkarılmış tüm yasa ve emirnamelerin gözden geçirilmiş, yürürlükten kaldırılmış ve/veya çelişik hükümlerin ayıklanmış hallerini içeren 10 kitaptan oluşmaktadır; 2) *Digesta – Pandactae*: Bir hukukçular kurulu tarafından yetkin hukukçuların bilinen tüm yapıtlarının taranmasıyla 50 kitap oluşturulmuş ve burada yer almayan tüm görüşler geçersiz ilan edilmiştir. 3) *Institutiones*: Eski hukukçuların ders kitaplarına dayanan ve hukuk kurumlarının ana hatlarını veren temel el kitabı; 4) *Novellae Constitutiones Post Codicem*: İustinianos'un *Codex*'ten sonra MS 534-565 arasında çıkardığı çeşitli konulardaki yeni yasa ve emirnameleri içermektedir. Kanunun atfedildiği imparatorun adından sonra ve kanunun tarihinden önce yazılmaktadır (örneğin, Septimius Severus ve Caracalla, CI 3, 28, 3, a. 197).

CT. *Codex Theodosius*.

D. *Digesta*. Gerekli olduğu yerlerde, referans sıralaması şöyledir: Metnin yazarının adı, eserin adı, derlenen kitabın numarası (örneğin, Ulpianus, *Libri ad Sabinum*, 1.1, D.1, 5, 10).

FV. *Fragmenta Vaticana.*
Gaius. *Gaius*'un *Institutiones*'i.
İ. *İustinianos*'un *Institutiones*'i.
SP. *Paulus*'un *Sententiae*'si.
Ulp. *Ulpianus*'un *Regulae*'si.

1 P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident* (Paris: 1985), s. 41 vd..
2 Ulpianus, *Libri ad Sabinum,* 1.3, D.28, 2, 6, 2.
3 Paulus, D.22, 5, 15, 1.
4 Ulpianus, *Libri ad Sabinum,* 1.1, D.1, 5, 10.
5 Fiziksel düzensizlikler teorisi, *Decretum of Gratian,* Kısım 1, Ayrım 55'te hem psişik hem hukuksal öteki "sürekli" engellerle birlikte ele alınan "gönüllü cismani kötülükler" (yani, sakatlıklar) teorisinden kaynaklanır. Bkz. Bartolomeo Ugolinus, *Tractatus de irregularitatibus* (Venedik, 1601) ve *Code of Canon Law,* düstur 1040 vd..
6 Plinius [Yaşlı], *Naturalis Historia* (Doğa Tarihi), 7, 34; Galenos, *Definitiones medicae,* 478, Kühn, *Medicorum graecorum opera quae extant,* XIX (Leipzig, 1830) içinde, s. 453.
7 Titus Livius, MÖ 207'de 27, 37, 5 ve 200'de; 31, 12, 8, çok sayıda örnek MÖ 142 ile 95 arasında, Julius Obsequens içinde (Bölüm 81, 86, 92, 94, 96, 106, 107, 110).
8 Bu cinsel tanımlamalar, dokuma (bkz. John Scheid, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,* 5. bl., 1985-86, s. 443 vd.) ve boyunduruk metaforlarıyla (Servius, *Commentaries on the Aeneid,* IV, 16; Isidore, *Etymologies,* 9, 7, 9, 19) birleştirilirdi.
9 Cicero, *De officiis* (Ödevler Üzerine) I, 17, 54; Columella, *De re rustica* (Köy Yaşamı Üzerine) XII, Önsöz, 1; Ulpianus, D.1, 1, 1, 3; İ.1, 2; Modestinus, D.23, 2, 1.
10 Analık ihtişamı: Afranius, *comica,* Ribbecek edisyonu, 3. bs. 326. fragmanı, Titus Livius 32, 2, 8. Donatus, *Interpretationes vergilianae* IX, 185.
11 J. Gaudemet, "Le statut de la femme dans l'Empire romain", *La femme,* Société Jean Bodin antolojisi XI (Brüksel, 1959) içinde, s. 191-222; S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York, 1975); G. Fau, *L'émancipation féminine dans la Rome antique* (Paris, 1978); J.A. Crook, "Feminine Inadequacy and the Senatus-Consultum Velleianum", Beryl Rawson, yay. haz., *The Family in Ancient Rome* (Ithaka, N.Y., 1986) içinde, s. 83-91.
12 P. Gide, *Etude sur la condition privée de la femme* (Paris, 1867).
13 Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* (Paris, 1981), s. 26.
14 Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes,* 2. bs. (Paris, 1984). Dişilin Yunan erkeklik kavramıyla bütünleştirilmesi konusunda bkz. Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris, 1989). Giriş (s. 7-26), erkeklerin kendi cinsel doğalarıyla ilgili düşüncelerini yalıtıp çözümlemekte cinsel nosyonunun geçerliliğiyle ilgili büyük öneme sahip yöntembilimsel bir manifestodur.
15 Fau, *L'émancipation féminine.*
16 Ulpianus, *Libri ad edictum,* 1.46, D.50, 16, 195pr. Ayrıca bkz. D.50, 16, 56, 1 ve Pomponius, *Commentary on Quintus Mucius,* D.50, 16, 122. *Digesta* derlemecilerinin "Kelimelerin Anlamı Üzerine" başlıklı semantik incelemesi,

Ulpianus'tan kısa bir fragmanla başlar (5, 16): "'Eğer birileri' ifadesi hem erkekleri hem kadınları kapsar." Ortaçağ adli düşüncesi bu metinle başladı: Bkz. Accursus'un, *Great Gloss*'u ad loc.: "Eril cins, dişil cinsi içinde barındırır, çünkü asalette onu geçer." Hümanist yorum da buradan başladı; bkz. Johannes Goddaeus'un önemli şerhleri, *Commentary* on D.50, 16 (Herborn, 1608) içinde; bu konuda E. Koch okunabilir, "Vom Versuch, die Frage, ob die Weiber Menschen sein, oder nicht, aus den Digesten zu beanworten", *Rechtshistorisches Journal* (Frankfurt, 1982), 1, 171-179.

17 *Patria potestas*'a sahip bir atanın ölümü üzerine bu yetkinin edinilmesi: D.50, 16, 195, 2.

18 Yan Thomas, "Le ventre: Corps maternel, droit paternel", *Le genre humain* 14 (1986): 211-236.

19 Gaius 3, 4.

20 Gaius 3, 2; *Berlin Fragments*, 2 (P.F. Girard, *Textes de droit romain*, 7. bs. [Paris, 1967] içinde, s. 409).

21 Gaius 3, 26; Pomponius, *Commentary on Sabinus*, 1.4, D.38, 6, 5pr; 1.3, 1, 9.

22 R.P. Saller, "*Patria potestas* and the Stereotype of the Roman Family", *Continuity and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), I, 7-22. Sayfa 19'da şöyle denmektedir: "Kurallar artık uygulanmadığı için, imparatorluk yönetiminde *patria potestas*'ın eski kurallarını değiştirmeye gerek yoktu."

23 Babalık velayetinin "kullanılması", "hayat ve ölüm hakkı"nın fiilen uygulandığı sıklıkla ilgili olağanüstü verimli bir tartışmaya konu olmuştur. Kurumsal çözümlemeyi sosyolojik yorumun silindiri altında ezmenin yararsızlığı konusunda bkz. P. Legendre, *Le désir poitique de Dieu* (Paris, 1988), s. 63-103.

24 Yan Thomas, "*Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort", *Du Châtiment dans la cité* (Roma: Ecole Française de Rome, 1984), s. 499-548; "Remarques sur la juridiction domestique à Rome", J. Andreau, yay. haz., *Stratégies familiales dans le monde antique* (Roma: Ecole Française de Rome, 1990) içinde.

25 Farklılaşmamış akraba grupları, kayıtlara geçmiş en eski zamanlarda erkek soyundan aileyle bir arada vardı. Bkz. P. Moreau, "La terminologie latine et indo-européenne de la parenté et le système de paranté et d'alliance à Rome: questions de méthode", *Revue des Etudes Latines*, 1979, s. 41-53.

26 On İki Levha Kanunları, 5, 4; Gaius 3, 1-8, D.38, 16, "Gerçek ve Yasal Vârisler Üzerine".

27 On İki Levha Kanunları, 5, 4; Gaius 3, 9-17; Ulp. 11, 4.

28 Gaius 3, 14; 1.3, 2, 5; SP 4, 8, 20; Ulp. 26, 6.

29 *Patria potestas* ortadan kalktıktan sonra meşru bir nesep nitelemesi olarak "doğal" nesep: *Tabula Hebana* (*Année épigraphique* 1949, no. 164) 1.2; krş. *Tabula Sairensis* (*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* no. 55, 1984), Frag. 1, 1.20, noktalama işaretleri konulmalıdır: *Patris eius naturalis, fratris* . . . editör J. Gonzalez'in yaptığı gibi *Patris eius, naturalis fratris* değil); D.1, 7, 1; 28, 2, 23; 50, 16, 195, 2 vb.

30 Gaius 2, 161 (krş. 1, 104; 3, 43; 3, 51); D.38, 16, 3; Diocletianus ve Maximianus, CI 8, 47, 5, a. 291; 1.1, 11, 9.

31 Gaius 1, 104.

32 Gaius 2, 161.

33 Gaius 3, 24 (krş. 3, 3); 1.1, 3, 3pr.

34 Kandaş akrabalar aynı *potestas* altında ve aynı zamanda bundan kurtulmuş ya da babalarının ölümünden sonra doğmuş yahut esir düşmüş (zira o zaman

babalık velayeti ya hayali bir şekilde doğuma kadar sürdürülür ya da askıya alınır ve baba yurttaşlığını geri alınca geriye doğru yeniden tesis edilirdi) sayılırlardı. Ulpianus, *Libri ad Sabinum,* 1.12, D.38, 16, 1, 10.

35 D.38, 16, 8; krş. 38, 8, 1, 8; 38, 16, 6.

36 D.50, 16, 195, 2.

37 *Rhetoric to Herennius*, 1, 3, 23; Quintilianus, *Institutio Oratoria*, 7, 8, 6; 8, 6, 35.

38 Anne ya da baba bir *parens*'in katli: Festus, s. 174, Lindsay edisyonu; Plautus, *Epidicus*, v. 449; Priscianus, *Grammatical Institutions*, 5, 56. Anne öldürmenin cezası konusunda bkz. *Rhetoric to Herennius*, 1, 3, 23; Tacitus, *Annales*, 13, 21, 2; 14, 8, 5.

39 D.25, 3, 5: "Çocukların sadece babalarına, dedelerine, büyük dedelerine ve baba tarafından öteki atalarına mı, yoksa annelerine ve anne tarafından öteki atalarına da mı yiyecek vermeleri gerektiği konusunu inceleyelim. Hâkim, bu tür bütün durumlarda yetkisini yoksulluktan ya da hastalıktan ıstırap çekenler lehine kullanmalıdır. Ve yükümlülük hakkaniyetten ve kan bağıyla bağlı olanların (*caritate sanguinis*) hissettiği şefkatten kaynaklandığına göre, hâkim, her kişinin isteklerinin adilliğini incelemelidir."

40 D.2, 4, 4, 1-2; "Praetor ilan etti: 'Hiç kimse, benim iznim olmadan *parens*'ini mahkemede takip etmeyecektir.' Burada *parens*'in, her iki cinse de atıfta bulunduğu yorumu yapılmalıdır."

41 D.27.10, 4; 37, 15, 1.

42 Kanıt: Augustus'un *lex iulia*'sı, D.22, 5, 4; Genevita Iulia kolonisinin belediye kanunu (Caesar dönemi), bl. 95 (*Fontes iuris Romani Anteiustiniani* I içinde, s. 187). Farklılaşmamış akrabalıkla ilgili aynı formülasyon, MÖ 123 ile 121 arasında Gaius Gracchus'un bir kanununda da bulunuyor (FIRA I, s. 90, I. 20).

43 Suetonius, *Life of Galba*, 2, soylu ailelerin atriumlarında (ve dolayısıyla cenaze törenlerinde) her iki taraftan ataların boy gösterdiğini gösterir. Galba, ana tarafından soyunu Minos'un karısı Pasiphae'ye kadar geri götürmüştür. Hukukçuların kullandığı akrabalık *stemmata*'sı (şecere) her iki ebeveyni kapsıyordu. Kolları (*lineae*, D.38, 10, 9) ve dallarıyla (*ramusculi*, Isidorus, *Etymologiae*, 9, 6, 29) *stemma* tasarımı, Cicero'nun "*stammata*'nın eğri kolları" dediği (*De beneficiis*, 3, 28, 2), boyalı imgeleri birbirine bağlayan "çizgiler"i anımsatır (Plinius, *Naturalis Historia*, 35, 2). Soylu ailelerdeki boyalı *stammata*'larda, kadınların ve anne tarafından akrabaların hazır bulunduklarını varsaymalıyız; çünkü tablolardan türetilenlerin, muhtemelen hukuksal diyagramlarda da bulunduklarını biliyoruz.

44 E. Volterra'nın incelediği imparatorluk diplomaları, "*Tollere liberos*", *Festschrift F. Schulz* (Weimar, 1951), I. içinde, s. 388-398; "ancora sur tema di tollere liberos", *Iura* 3, 1951 içinde, s. 206-217.

45 P. Moreau, "Structures de parenté et d'alliance à Larinum d'après le Pro Cluentio", *Les "bourgeoisies" municipales italiennes aux IIe et Ie siècles avant J.C.* (Napoli, 1983), s. 99-123, özellikle 121 vd.; "Patrimonies et successions à Larinum (Ier s. av. J.C.)", *Revue historique de droit français et étranger*, 1986, s. 169-189. S. Dixon, "Family Finances: Terentia and Tullia", Rawson, yay. haz., *Family in Ancient Rome* içinde, s. 93-119.

46 Bu pratik, Cicero, *De finibus*, 2, 55 ve *Pro Cluentio*, 7, 21'de teyit edilir.

47 Terentia'nın çeyizi konusunda bkz. Plutarkhos, *Life of Cicero [Çiçeron]*, 8, 2; Tullia'nın çeyizi konusunda bkz. Cicero, *Ad Atticum*, 11, 23, 3 ve 11, 25, 3. Cumhuriyetçi senatörler aristokrasisinde çeyizlerin büyüklüğü konusunda bkz. I. Shatzman, *Senatorial Wealth and Roman Politics* (Brüksel, 1985), s. 413 vd..

48 S. Dixon, *The Roman Mother* (Londra-Sidney, 1988); J.A. Crook, "Women in Roman Succession", Rawson, *Family in Ancient Rome* içinde, s. 58-82.

49 Bkz. "On the Successoral Order Observed in Orders to Take Possession of Property" başlıklı bölüm, D.38, 15 içinde.

50 D.38, 8, 1, 9; 38, 8, 2; 38, 8, 4; 38, 8, 8.

51 Bkz. not 21.

52 D.38, 16, 13.

53 Erkek verasetinin anındalığı konusunda bkz. Paulus, *Commentary to Sabinus*, 1.2, D.28, 2, 11; Gaius 2, 157; D.38, 16, 14. Dişi velayetindeki kesiklik konusunda bkz. Gaius 2, 161; Ulpianus, *Libri ad Sabinum*, 1.6, D.29, 2, 6, 3. "Yakın miras" konusunda bkz. P. Voci, *Diritto ereditario romano*, 2. bs. (Milano, 1967), I, 516-576.

54 Örneğin Dinaea'nın oğulları ve torunları lehine Larinum'a vasiyeti (Moreau, Patrimoines et successions, s. 184); ya da Caesennia'nın kocası lehine vasiyeti (Cicero, *Pro Caecina*, 17). Murdia, oğullarına ve kızına eşit, kocasına ise çeyizine ek olarak para miras bıraktı (FIRA III, no. 70, s. 219, MS birinci yüzyıl). Sadece torunları hayatta olan Ummidia Quadrata erkek torununa mülkünün üçte ikisini, kız torununa üçte birini miras bıraktı (Genç Plinius, *Letters*, VII, 24, 2); Aquilius Regulus'un karısı, babası tarafından azat edilmesi koşuluyla oğlunu vâris tayin etti (Genç Plinius, *Letters*, IV, 2, 2). Bkz. D. Dalla, *Praemium emancipationis* (Milano, 1983).

55 Marcellus, *Digesta* 1.3, D.5, 2, 5; krş. Papinianus D.5, 2, 16.

56 Augustus'un geçersizleştirdiği vasiyetname: Valerius Maximus 7, 7, 4; anne vasiyetinden çıkarılan Curianus: Genç Plinius, *Letters*, 5, 1.

57 Cicero, *Pro Cluenti*, 14, 45; krş. *Pro Caecina*, 17: genç Fulcinius babasının bütün servetini annesine miras bıraktı.

58 CI 3, 28, 28.

59 D.5, 2, 5; 5, 2, 16; 5, 2, 18; CI 3, 28, 1 (a. 193); 3, 28, 3 (a. 197).

60 Septimius Severus ve Caracalla, CI 3, 28, 3, a. 197; krş. SP 4, 5, 2; D.5, 2, 6pr.; 38, 8, 1, 9.

61 *Praeterire*: Valerius Maximus 7, 7, 4; D.5, 2, 5; D.5, 2, 18; SP 4, 5 2; *Berlin Fragments* 8 ve 8a (Girard, *Textes*, s. 410). Bu, babaları tarafından azat edilen ve vasiyetlerinde adları geçmeyen oğullarla ilgilidir. CI 3, 28, 17 (anne *praeterita*). *Neglegere*: CI 2, 28, 3. Bu biçim yokluğu *de jure*'ydi (hukuken); fakat hiçbir şey bir anneyi açıkça mirastan mahrum edilmekten kurtarmazdı. Bu yüzden Quintilianus, *Institutio Oratoria,* 9, 2, 34 ya da bir anne için oğlu (Genç Plinius, *Letters*, 5, 1, 1: *exheredato filio*). Mirastan mahrum edilmenin o sırada özel bir hukuki işlevi yoktu. Sadece lüzumsuz bir kızgınlık ifadesiydi.

62 Gaius 2, 123 vd. D.28, 2'de sayısız örnek.

63 T. Masiello, *La donna tutrice. Modelli culturali e prassi giuridica fra gli Antonini e i Severi* (Napoli, 1979), s. 67 vd..

64 Yine de, böyle bir ilişki B.D. Shaw, "Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire", *Historia* 33 (1984), s. 455-497'nin temelidir.

65 Ulpianus, *Libri ad Sabinus,* L.13 D.38, 17, 2; SP 4, 10; İ.3, 3.

66 Ulp. 26, 7.

67 *Hereditas legitima*: D.38, 7, 1, 4; D.38, 17, 1, 2, 3; SP 4, 10, 1 ve 4.

68 D.38, 7, 2, 4-5; 38, 8, 1, 9 (zaman zaman ileri sürülmesine rağmen, bu, çocukların annelerinin "en yakın baba soyundan akraba"ları sayıldıkları anlamına gelmez).

69 D.37, 17, 1, 10.

70 Irsiyet eki: D.38, 17, 1, 4; 10; 11; SP 4, 10, 4.
71 Ulpianus, *Libri ad edictum,* L. 46, D.38, 8, 1, 9 (krş. D.38, 17, 1, 57).
72 a.g.e., 1, 14; D.5, 2, 6pr.
73 *Heres legitimus* nosyonu konusunda bkz. Gaius 3, 32 ve D.38, 7, 2, 4 (burada ikinci yüzyıl senatus-consulta'sı On İki Levha Kanunları'nı tamamlar).
74 Bkz. not 67.
75 SP 4, 10, 1; krş. Ulpianus D.38, 17, 1, 2.
76 Iulianus, aktaran Ulpianus D.38, 17, 2, 1; SP 4, 9, 1. Azat edilmiş hamile köle: D.38, 17, 2, 3.
77 D.38, 17, 1, 2.
78 Özgür doğmuş ya da azat edilmiş anne: D.38, 17, 1pr.; azadın ertelenmesi: D.38, 17, 1, 3.
79 CI 6, 57, 5; metnin geri kalan kısmı, düzenli olarak metres şeklinde yaşayan bir kadının çocukları ile aynı kadının meşru evliliğinden doğan çocukları arasında veraset eşitliğine izin verir.
80 Gaius 1, 77; 1, 99; FV 168; 194.
81 SP 4, 10, 2.
82 D.38, 17, 1, 4; 8.
83 D.38, 17, 2, 2; bu pasajda Ulpianus, Caracalla'nın benzer önemde bir yasa derlemesini aktarır.
84 Gaius 1, 145; Paulus, *Commentary on the lex iulia et Papia,* 1.2 D.50, 16, 137. R. Astolfi, *"lex iulia et Papia"* (Padova, 1970).
85 Gaius 1, 29; Ulp. 3, 3.
86 1855 Boecking edisyonu, Vatikan elyazmasını düzeltmez, fakat 1878 Krüger edisyonu ve 1926 Schulz edisyonundan beri bütün editörler, özgün metni düzelttiler. Yine de, *vulgo quaesit te re nexa* okunuşu kesindir.
87 D.1, 5, 15.
88 Gaius, *Commentary on the Provincial Edict,* 1.16, D.38, 8, 2; Ulp. 1.6, D.38, 8, 4.
89 Hukukçuların "yasal" (yani, evlat edinen) baba ile "doğal" (meşru bir évlilikte biyolojik baba olduğu farz edilen) baba arasında yaptıkları ayrım, hem hukuksal metinlerde hem kitabelerde asla *naturalis* denmeyen anne için mevcut değildir (CIL 6, 25711'de *parens naturalis,* babaya işaret eder). Bazen dünyaya gelmesine vesile olanla ilişkili olarak bir piçe işaret eden *filius naturalis,* asla anneyle ilişkili olarak kullanılmaz (bkz. D.20, 1, 8 ve 31, 88, 12 ve CT 4, 6, *De naturalibus filiis et matribus eorum,* burada 336-428 arasını kapsayan dönemde derlenen sekiz kanundan hiçbiri anne ile çocuk arasındaki ilişkiyle ilgili değil, sadece baba ile çocuk ya da çocuğun annesi arasındaki ilişkilerle ilgilidir.
90 Gaius 1, 89; *Epitome Gai,* 1, 4, 9 (Girard, *Textes* içinde, s. 244); Ulp. 5, 10.
91 Gaius 1, 56; 76; 156; Ulp. 5, 8; Celsus, *Digesta,* 1.29 D.1, 5, 19; Ulpianus, *Libri ad Sabinum,* 1.26 D.1, 7, 15pr. *Patrem sequuntur liberi* formülü cumhuriyet dönemi hukukundan kaynaklanır: Cicero, *Topica,* 4, 20; Livius 4, 4, 11.
92 Gaius 1, 64; Ulp. 4, 2, 2; 57; D.1, 5, 23; 2, 4, 5; CI 5, 18, 3. Livius'ta Remus ve Romulus'un annesi, "meşru bir soy"un babası olarak Mars'a işaret eder (*incertae stirpis patrem*: 1, 4, 2); diğer yanda Aeneas meşru bir evlilikten doğmuştur: *certe natum* (1, 3, 3).
93 Gaius 1, 89; Ulp. 5, 10; *Epitome Gai,* 1, 4, 9.
94 D.3, 2, 11, 2; 38, 16, 3, 11-2. F. Lanfranchi, *Richerche sulle azioni di stato nella filiazione in diritto romano* (Bologna, 1964), II, 71 vd..
95 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (Stuttgart, 1861), s. 328 vd..

96 Aulus Gellius, *Noctes Atticae* [Attika Geceleri], 5, 9, 19.

97 Boethius, *Commentary on the Topics of Cicero*, 3, 14; Ulpianus'un *Institutiones*'ine bir anıştırmayı da içerir (krş. D.1, 6, 47).

98 Servius, *Commentary on the Georgics of Virgil,* 1, 31.

99 Bir *paterfamilias*'ın eşi: Festus, s. 112 Lindsay; Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 18, 6, 9; Servius Auctus, *Commentary on the Aeneid*, 12, 476. Boethius, *Commentary*. Evli kadın: *Digesta*'ya referanslar, M. Kaser, *Das römische Privatrecht* (Münih, 1971), İ. içinde, 59, n.11. W. Woldkiewicz, "Attorno al significato della nazione di materfamilias", *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, cilt 3 (Milano, 1983), s. 733-756.

100 Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I (Paris, 1969), s. 243.

101 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 18, 5, 6 vd.; Servius Auctus, *Commentary on the Aeneid,* II, 476; Nonius Marcellus, s. 709 Lindsay.

102 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 18, 6.5; Servius, *Aeneid,* 11, 476; Isidorus, *Etymologiae*, 9, 5, 8.

103 *Matrona* statüsünün onuru ve korunması konusunda bkz. Suetonius, *Life of Augustus,* 43; Hatip Seneca, *Controversies*, 2, 7; D.43, 30, 3, 6; 47, 10, 15, 15; 50, 16, 46, I; *Mosaicarum et romanarum legum collatio*, 2, 5, 4 – şimdi buna Larinum'dan (Tiberius dönemi) bir kitabe eklenmelidir; bu konuda bkz. V. Giuffrè, "Un senato-consulto ritrovato: il '*sc. de matronarum lenoncinio coercendo*'", *Atti dell accademia di scienze morali e politiche* (Napoli), 91 (1980): 7-40. *Matrona* statüsünün resmi işaretleri konusunda bkz. L. Sensi, "*Ornatus e status* sociale delle donne romane", *Annali Fac. Lettere e Filosofia* (Perugia Üniversitesi) 18 (1980) içinde, s. 55-90. *Matrona*'lık onuru, bazı metreslere de verilirdi: Kendi patronlarının metresleri olan kadınlara (Marcellus, D.27, 2, 41pr.), bu statü, sadakatsizlik durumunda, normalde evli kadınlar için geçerli olan zina cezasının verilmesini mümkün kılardı (Ulpianus D.48, 5, 14; bkz. J. Plassard, *Le concubinat romain sous le haut-empire* [Paris, 1921], s. 67). Bu yüzden, statüsü herkesçe bilinen özgür doğmuş bir metresin *matrona* sayılması imkânsızdı. Sadece kendi patronunun metresi olan azat edilmiş bir köle, cinsel tabiiyetinin bir sonucu olan bir onura sahip sayılabilirdi. Farklı bir anlamda, bkz. Aline Rousselle, "Concubinat et adultère", *Opus* 3 (1984): 75-84.

104 Referanslar, D. Dalla, *L'incapacità sessuale in diritto romano* (Milano, 1978) içinde, 235 vd..

105 S. Tafaro, *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana* (Bari, 1988), s. 139 ve devamında *viripotens.*

106 İ.1, 22pr. Tafaro'nun Servius'tan aktardığı iki pasaj (*Pubes*, s. 137), genç kızları fiziksel olarak muayene etme pratiğinin varlığını kanıtlamaz. Bkz. Aline Rousselle, *Porneia* (Paris, 1983), s. 47 vd.; burada öyle görünüyor ki, Soranus'a göre ergenlik öncesi Romalı kızların, ilk âdet kanamalarından önce kızlıkları bozulurdu.

107 Sırasıyla D.23, 2, 6; 7 (Dala, s. 243); CI 5, 5, 8.

108 D.28, 2, 4-6.

109 Özgür doğan çocuk: Gaius 1, 88-89; Ulp. 5, 10; D.1, 5, 5, 2; SP 2, 24, 1; hamilelik sırasında köleleşen bir anneden köle doğma: *Epitome Gai,* 1, 4, 9.

110 D.1, 5, 18.

111 SP 2, 24, 2; İ.1, 4pr.; Marcian, *Institutes*, 1.1, D.1, 5, 5, 2: araya eklenen bir pasaj olması çok muhtemel.

112 SP 2, 22, 3; İ.1, 4pr.; D.1, 5, 5, 3, araya eklenmiş (E. Alberterio, *Studi di diritto romano* [Milano, 1933], I, 29 vd.).

113 Tryphoninus, D.1, 5, 15; Ulpianus D.1, 5, 16.
114 D.38, 16, 13.
115 D.38, 17, 1, 8.
116 D.38, 17, 1, 6.
117 Tarihyazımında "anaerkillik" konusunda bkz. E. Cantarella'nın, J.J. Bachofen, *Il potere femminile. Storia e teoria*'ya, çev.: A. Maffi (Milano, 1977) yazdığı önsöz, s. 7-40.
118 Anne *origo*'su: 50, 1, 1, 2 (imparatorluğa ait ayrıcalıkla bahşedilirdi: Celsus tarafından çürütülen hukukçulara göre sadece *vulgo quaesiti*'ler için ve Celsus'a göre ebeveynleri farklı kentlerde doğan çocuklar için; bazı istisnai durumlarda, annesi Delphoi, İliyon ya da Pontus gibi bir yerden gelmişse, erkek annesinin kentini benimserdi). Her durumda, *vulgo quaesiti*'lerin annelerinin kenti dışında bir *origo*'ları yoktu: Celsus, loc. cit. ve Neratius, D.50, 1, 9.
119 *Origo*, babanın kendi *origo*'sunu aldığı kent: D.50, 1, 6, 1; Philippus (244 ile 249 arası), CI 10, 38, 3. Krş. Livius 24, 6, 2; Brambach, *Corpus des inscriptions de Rhénanie*, 1444.
120 Neratius, *Membranae* 1.3 D.50, 1, 9.
121 Bkz. S. Solazzi, "*Infirmitas aetatis e infirmitas sexus*", *Scritti di diritto romano* (Napoli, 1960), III içinde, s. 357-377; ve J. Beaucamp, "Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIe au VIe siècle", *Revue historique de droit français et étranger* 54 (1976): 485-508; S. Dixon, "Infirmitas sexus: Womanly Weakness in Roman Law", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 52 (1984): 343-371. Kanun bilgisizliği konusunda bkz. P. Van Warmelo, "*Ignorantia iuris*", *Tijdschrift* . . . 22 (1954): 1-32.
122 Livius 34, 2-4 ve Zonaras 9, 17. Bkz. L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età republicana* (Milano, 1984), s. 43 vd..
123 Bkz. sırasıyla Livius 34, 2, 1; Cicero, *Pro Murena*, 27; Tacitus, *Annales*, 3, 33, 2; Quintilianus, *Declamationes*, 368; Gaius 1, 190; Columella XII, Praef. 6.
124 J. Beaucamp, "La situation juridique de la femme à l'époque protobyzantine", doktora tezi, Paris, 1987, I, 49 vd.; ayrıca bkz. Crook, "Feminine Inadequacy".
125 Gaius 1, 103; İ.1, 11, 10; Ulp. 8, 8a. E. Albertario, "La donna adottante", *Studi di diritto romano* (Milano, 1953), VI içinde, s. 221-234; E. Nardi, "Poteva la donna, nell'impero romano, adottare un figlio?" *Studi A. Biscardi* (Milano, 1982), I içinde, s. 197-210.
126 Evli olmayan erkekler için bkz. Paulus, D.1, 7, 30 ve Ulp. 8, 6. Evlat edinmenin yarattığı akrabalığın yokluğu konusunda bkz. D.1, 7, 23.
127 Sulh hâkiminin huzurunda yapılan evlat edinme işinde kadının yokluğu: Gaius 1, 34; *comitiae curiales* huzurunda yapılan küçük çocuk evlat edinmede bir *materfamilias*'la evlilikten kaynaklanan nesep kurgusu: Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 5, 19, 9. Klasik dönemde bir evlilik kurgusu olmadan ya da böyle bir kurguyla evlat edinme: Proculus, *Letters*, 1.8, D.1, 7, 44.
128 "Doğa" ve yaş aralığı konusunda bkz. Javolenas, D.1, 7, 16; Modestinus, D.1, 7, 40, 1; İ.1, 11, 4: "Evlat edinme doğayı taklit eder ve oğul, anneden yaşlı olsaydı, bu ucube bir durum olurdu."
129 Cicero, *Ad Atticum*, 7, 8, 3: Dolabella, Livia'nın adını almayı (Livia'nın vasiyetinde belirtilen koşul) kabul edemezdi. Bkz. J.J. Bachofen, *Ausgewählte Lehren des römischen Civilrechts* (Bonn, 1848), s. 230-234.
130 Diocletianus, CI 8, 48, 5, a 291. Bu metin konusunda bkz. Beaucamp, *La situation juridique*, s. 41 vd..
131 Neratius, D.26, 1, 1: *Munus masculorum*; Gaius D.26, 1, 16pr.: *virile officium*; CI 5, 35, 1. a. 224; *munus virile*. Masiello, *La donna tutrice*, s. 7 vd..

132 Quintus Mucius Scaevola (MÖ 100 dolayları), D.50, 17, 73, 1.
133 D.26, 1, 1pr.
134 En iyi anlatım: O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte* II, 1 *Privatrecht* (Leipzig, 1901), s. 278 vd..
135 Livius 39, 11: Aebutius, yetişkin olmasına rağmen annesiyle ve üvey babasıyla birlikte yaşardı. Annesinin evinden kovulan Aebutius, babasının ikinci karısına sığındı. Cicero, *Pro Cluentio*, 9, 27: Oppianicus, Novia'dan olan genç oğulu alıkoydu, fakat Larinum'dan çok uzakta, Apulia'daki Teanum'da, yetiştirdiği büyük oğlunu bıraktı. Tacitus, *Annales*, 6, 49: Boşanmış annesi tarafından büyütülen Sextus Papirius, feci bir şekilde büyütüldüğü için kendini öldürdü. Humbert, *Le remariage à Rome*, s. 296 vd.'da epigrafik belgeler bulunabilir.
136 D.43, 30, 1, 3; 3, 5, Humbert tarafından değişik yorumlanmıştır, *Le remariage à Rome*, s. 296 vd. (bu yoruma göre, annenin yeniden evlenmeme koşulu araya sokulmuştur); R. Bonini, "Criteri per l'affidamento della prole dei divorziati in diritto romano", *Archivio giuridico* 181 (1971): 25-30; ve M. Massarotto, "In merito ai decreti di Antonino pio sull'affidamento della prole alla madre", *Bolletino dell'istituto di Diritto Romano* 80 (1977): 354-365. Bkz. Alexander Severus CI 5, 48, 1, a. 223 ve Diocletianus CI 5, 24, 1, a. 294: "Hâkim, boşanmadan sonra, çocukların anneyle mi yoksa babayla mı yaşayıp büyümeleri gerektiğine karar vermelidir."
137 D.33, 1, 7.
138 *Consolation to Maria*, 24, 1.
139 B. Küebler, "Uber das *ius Liberorum* der Frauen und die Vormundschaft der Mutter, ein Beitrag zur Geschichte der Rezeption des römischen Rechts in Aegypten", *Zeitschrift der Savigny Stiftung, Romanistische Abteilung* 31 (1910): 176-195; Humbert, *Le remariage à Rome*; Masiello, *La donne tutrice*, s. 43 vd.; Beaucamp, *La situation juridique*, s. 316 vd.. Papirüs kanıtlar konusunda ayrıca bkz. R. Taubenschlag, "Die *materna potestas* im gräko-ägyptischen Recht", 1929, *Opera minora* (Varşova, 1959), II, 323-337 ve P. Frezza, "La donna tutrice e la donna addministratrice di negozi tutelari nel diritto romano classico e nei papiri greco-egizi", *Studi Economico-giuridici dell'università di Cagliari* 12 (1933-34): 3-37.
140 Scaevola, D.32, 41, 14; Ulpianus D.38, 17, 2, 46. Bazı metinler, çocuğun anne lehine mirastan mahrum edildiğini, annenin de çocuk yetişkin çağına gelince servetini geri verdiğini gösterir: D.36, 1, 76, 1; 28, 2, 18; 38, 2, 12, 2.
141 Neratius, *Rules*, 1, 3, D.26, 1, 18, muhtemelen araya sokulmuş (fakat, otantikliği için bkz. Masielo, *La donna tutrice*, s. 11 vd.). Böyle bir talebin reddi konusunda bkz. D.26, 2, 26pr.; CI 5, 31, 1 a. 224.
142 Mısır pratikleri için bkz. Küebler, R. Taubenschlag ve P. Frezza'nın, 139. dipnotta sayılan eserleri. Roma hukukunda taşra pratiklerinin reddi konusunda bkz. Papinianus D.26, 2, 26pr.; Gordianus, CI 3, 37, 12, a. 241.
143 CT 3, 17, 4, G. Crifo'nun tefsiriyle birlikte: "Sul problema della donna tutrice", *Bolletino dell'instituto di diritto romano* 67 (1964): 87-166, özellikle 88 vd..
144 P. Zannini, *Studi sulla tutela mulierum* (Torino, 1976), cilt I.
145 Gaius 1, 190.
146 Augustus'un reformu: bkz. not 84. Claudius'un reformu: Gaius 1, 157 ve 171.
147 *Manus*'un gerilemesi konusunda: Humbert, *Le remariage à Rome*, s. 183 vd.; A. Watson, *The Law of Persons in the Later Roman Republic* (Cambridge, 1976), s. 25; daha ustaca bir görüş: Moreau, "Patrimonies et successions à

Larinum", s. 178-179. Tiberius yönetiminde bu tip birleşmenin ortadan kalkması konusunda bkz. Tacitus, *Annales*, 4, 16.

148 "Şekil şartlarına uygun yeniden devir", hukukçu Aelius Gallus'un MS birinci yüzyılın sonlarına doğru tanımladığı şekliyle daha önceki bir "şekil şartlarına uygun devir"i geçersizleştiren bir işlemdi. Festus s. 342 Lindsay: "Şekil şartlarına uygun devredilmiş kadın, *manus* rejimine göre birleştiği bir erkek tarafından şekil şartlarına uygun olarak devredilen kadındır." Krş. Gaius 1, 137: "*In manu* kadınlar, tek bir şekil şartına uygun devirle *in manu* olmaktan çıkıp yasal olarak özerkleşirler" ve 1, 137a: "Bir kız evlat, evlat edinilmiş olsa bile, babasını kendisini tekrar devretmeye zorlayamaz; diğer yandan [kocası tarafından] reddedilen ya da ([kocasını] reddeden) bir karı, sanki onunla hiç evlenmemiş gibi, kocasını [kendisini yeniden devretmeye] zorlayabilir."

149 Sadece ölü doğmuş çocuklar "doğmamış" sayılırlardı: D.50, 16, 19; "ucubeler" konusunda bkz. 50, 16, 135 ve 1, 5, 14.

150 Gaius 1, 12 ve 115a; krş. Cicero, *Topica*, 4, 18. Bu yasal ritüelle ilgili yorumlar farklıdır. Watson, *Law of Persons*, s. 153, bunu, kadınların vasiyette bulunmak için *in manu* evlenmek zorunda olduklarının kalıntı kanıtı olarak görür. Zannini, *Studi sulla tutela muilerum*, s. 154 vd., kadının "köken aile"sini terk ettiğini savunur; Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età republicana*, s. 53 vd., ergen kızların durumunu dul kadınların durumunun yanı sıra ele alır.

151 Vasilerin yokluğu konusunda: Gaius I, 185; 195 vd. (patroniçeler, özgürleşmiş köle bir kadının vasisi olamazlardı); *Epitome Gai*, 1, 7, 2. Atamalı vasilikle ilgili Atilian kanun konusunda: Ulpianus 11, 18. İmparatorluk pratikleri: F. Grelle, "*Datio tutoris* e organizzazioni cittadine nel Basso impero", *Labeo* 6 (1950): 216 vd. ve J. Modrzejewski, "A propos de la tutelle dative des femmes dans l'Egypte romaine", *Akten des XIII internationalen Papyrologenkongresses* (Münih, 1974), s. 263-292.

152 Gaius 1, 195. Pratikte *petitio tutoris*: Oxyrhynchos Papirüsü IV 720, L. Mitteis, *Crestomatie der Papyruskunde* 324 (a. 247); ayrıca P. Oxy. XII 1466 (a. 245) ve P. Michigan III 165 (a. 236).

153 Gaius 1, 190-191.

154 Ulpianus 11, 27. Bu metni, kadınların bütün medeni hukuk işlemlerinden dışlandıklarının kanıtı olarak gören geleneksel doktrine karşıt olarak, Zannini'nin kusursuz tefsirini izliyorum (*Studi sulla tutela mulierum*, s. 98 vd.). Gerçeklikte ve *civile negotium gerere*'ye kabul edilen kadınlara rastladığımız diğer metinleri hesaba kattığımızda, *si se obligent si civile negotium gerant*, "medeni kanunun formalist tarzlarına göre bir yükümlülük altına girmek" demektir. Bir vasinin *auctoritas*'ı olmadan yapılan ciddi bir vaadin geçersizliği konusunda bkz. Cicero, *Pro Caecina*, 25, 72.

155 Zannini, *Studi sulla tutela mulierum*, Bölüm 2.

156 Mitteis, *Chrestomatie*, 328 (a. 168): FIRA III, no. 26, s. 69 vd. ve P. Oxy. XII 1467, FIRA III no. 27, s. 171 vd. (a. 263).

157 S. Treggiari, "Jobs in the Household of Livia", *Papers of the British School at Rome* 43 (1975): 48-77; "Jobs for Women", *American Journal of Ancient History* 1 (Mayıs 1976): 76-104. Ayrıca bkz. Ramsay MacMullen, "Women in Public in the Roman Empire", *Historia* 29 (1980): 208-218.

158 *Corpus des Inscriptions Latines*, 15, 3729; 3845-47; 3960-61: Kadın gemi sahipleri. *Notizie degli Scavi di Ostia*, 1953, s. 166, no. 27 ve s. 174, no. 39: Ostia'daki işletmeler. Kadınlar, yine de, Callistratus, D.2, 13, 12'ye göre erkeklerin sorumluluğu olan bankacılık ve yabancı para işlemlerinden dışlanır-

lardı; kuşkusuz bankacılık ve yabancı para işlemleri başkaları adına hareket etmeyi gerektirdiği için. Bununla birlikte ticari olmayan işlerin yönetimi konusunda bkz. D.3, 5, 3, 1. Bütün bu kadın işleri konusunda bkz. N. Kampen, *Image and Status: Roman Working Women in Ostia* (Berlin, 1981).

159 L. Huchthausen, "Herkunft und ökonomische Stellung weiblicher Adressaten von Reskripten des Codex iustinianus (2 und 3 Jh. u. Z.)", *Klio* 56 (1974): 199-228.

160 D.3, 3, 54; D.50, 17, 2 pr.

161 CI 2, 12, 4, a. 207.

162 Kamu davası açma ehliyetsizliği: D.47, 23, 4 ve 6. Bir akrabanın ölümünün öcünü almak dışında suçlamalarda bulunma yasağı: Pomponius, D.48, 2, 1; Papinianus D.48, 2, 2pr.; Macer D.48, 2, 11.

163 Ulpianus D.3, 1, 1, 5; Valerius Maximus 8, 3, 2 (Caia Arfania)'da ele alınan "Carfania"nın skandal yaratan örneğini ele alır.

164 Arabuluculuk (bir borcu garanti etme), hukukçular için bir *civile officium*'du: Paulus, *Commentaries on the Edict*, 1.33 D.17, 1, 1. Dolayısıyla, Senatus-Consultum Velleianum'u, Crook'un "Feminine Inadequacy"de yaptığı gibi, bu yorumlayıcı çerçevenin (ve bu yasaklanmış aracılık yapısının) dışında görmek için hiçbir neden yoktur.

165 Mahkemede tanıklık yapmak: Paulus D.22, 5, 4; 22, 5, 18. Kadınların tanıklığının *lex lula de vi*'de tasarlandığını gösteren D.22, 5, 3, 5 kilit bir metindir.

166 Arkaik dönemde mahkemede tanıklık yapma yasağı Vesta bakirelerine tanınan ayrıcalıktan çıkarsanabilir: Plutarkhos, *Life of Publicola,* 8, 9; Tacitus, *Annales*, 2, 34; Aulus Gellius 7, 7, 2. Ayrıca bkz. John Scheid'in bu kitaptaki bölümü (Bölüm 8, "Romalı Kadınların Dinsel Rolleri"). Arkaik dönemde mutlak bir hakkın temeli olarak tanıklık konusunda bkz. A. Magdelain, "Quirinus et le droit", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 96 (1984): 222 (Livius 3, 47, 1 üzerine: *civitas in foro*); ve aynı yazar, *Ius. Imperium. Auctoritas* (Roma, 1990), önsöz (Valerius Probus'un yeni ve inandırıcı bir tefsiri: *Litterae singulares* 4, 7: "Seni [tanık] mahkemede gördüğüme göre, [benim hakkımı] savunup savunmayacağını soruyorum").

4. Kadın Figürleri

1 Bkz. P. Schmitt ve F. Thelamon, "Image et histoire: illustration ou document", F. Lissarrague ve F. Thelamon, yay. haz., *Image et céramique grecque* (Rouen, 1983) içinde, s. 9-20.

2 Bu keşfin tarihi konusunda bkz. F. Lissarrague ve A. Schnapp, "Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers", *Le Temps de la Réflexion* 2 (1981): 275-297.

3 Londra 1971. 11-1.1; Beazley, *Para* 19 (16 bis). Yayımlayan D.J.R. Williams, *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum* 1 (1983): 9-34.

4 Floransa 4209; Beazley *ABV* 76 (I). İki vazonun mukayesesi için bkz. T. Carpenter, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art* (Oxford, 1986), s. 1-12.

5 Londra 1920. 12-21.1; Beazley *ARV2* 1277 (23). Krş. I. Jenkins, "Is There Life after Marriage?" *BICS* 30 (1983): 137-145. Bu tip vazolar konusunda bkz. S.R. Roberts, *The Attic Pyxis* (Chicago, 1978).

6 Paris, Louvre L 55; Beazley *ARV2* 924 (33).

7 Salerno, numarasız.

8 Doğu Berlin F 2372; A. Furtwängler, *La collection Sabouroff* (Berlin, 1883), pl. 58.

9 Kopenhag 9165; Beazly *ARV2* 514 (2). Bu tip vazolar konusunda bkz. F. Harl-Schaller, "Zur Entstehung und Bedeutung des attischen Lebes gamikos", *JOAI Beiblatt* 50 (1972-75): 151-170.
10 Kopenhag 13113; *CVA* 8, pl. 345.
11 Atina, Ulusal Müzesi, 1629; Beazley *ARV2* 1250 (34).
12 Bu yorum için bkz. B. Schweitzer, *Mythische Hochzeiten* (Heidelberg, 1961) ve A. Shapiro, E. La Rocca, yay. haz., *L'esperimento della perfezione* (Milano, 1988) içinde, s. 334-344.
13 Londra E697; Beazley *ARV2* 1324 (45). Krş. L. Burn, *The Meidias Painter* (Oxford, 1987). Siyasi bir yorum için bkz. D. Metzler, "Eunomia und Aphrodite", *Hephaistos* 2 (1980): 73-88.
14 Paris, Cabinet des Médailles, 508; Beazley, *ARV2* 1610. Bkz. Robert F. Sutton, "The Interaction Between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery", doktora tezi, University of North Carolina, s. 208, 255.
15 Bkz. G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art* (Göteborg, 1971).
16 Paris, Louvre CA 453; Beazley, *ARV2* 184 (22). Banyonun işlevi konusunda bkz. R. Ginouvès, *Balaneutike, recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Paris, 1962).
17 Paris, Louvre MNB 905; Haspels, *ABL* 229 (58). Bkz. J. Boardmann, "Painted Funerary Plaques and Some Remarks on Prothesis", *BSA* 50 (1955): 51-66.
18 Berlin F 1813; Beazley, *ABV* 146 (22); bkz. H. Mommsen, "Der Grabpinax des Exekias", H. Brijder, yay. haz., *Ancient Greek and Related Pottery* (Amsterdam, 1984) içinde, s. 329-333.
19 Atina, 1935; Beazley, *ARV2* 1227 (1). Bkz. J. Beazley, *Attic White Lekythoi* (Londra, 1938).
20 Tarquinia RC 1646; *CVA* 2 (26), pl. 32 (1181) 2. Bu dizinin tamamı konusunda bkz. F. Lissarrague, *L'Autre guerrier* (Paris-Roma, 1990), Bölüm 4.
21 Münih 1553; *CVA* 8 (37), pl. 370 (1788) 2. Krş. Lissarrague, *L'Autre guerrier,* Bölüm 2.
22 Bkz. Odette Touchefeu, *LIMC* IV, s.v. Hector, no. 17, 20.
23 Roma, Villa Giulia; Beazley, *ABV* 693 (8bis).
24 Baltimore 48.262; Beazley, *ARV2* 591 (25).
25 Berlin F 2535; Beazley, *ARV2* 825 (11).
26 Palermo V 676; Beazley, *ARV2* 641 (83).
27 Münih 2336; Beazley, *ARV2* 989 (35).
28 Ferrara, inv. 1684, T 308 VT; Beazley, *ARV2* 1664.
29 Atina, Vlasto Koleksiyonu; Beazley, *ARV2* 847 (200).
30 Berlin F 2444; Walter Riezler, *Weissgründige attische Lekythen* (Münih, 1914), no. 15.
31 Bkz. Nicole Loraux, "Le lit, la guerre", *L'Homme* 21 (1981): 37-67.
32 Bkz. Gérard van Hoorn, *Choes and Anthesteria* (Leyden, 1951).
33 Bkz. Semeli Pingiatogiou, *Eileithyia* (Würzburg, 1981).
34 Berlin F 2395; *LIMC*, s.v. Amphiaraos, no. 27.
35 Boston 65.908. Kadın koroları konusunda bkz. Claude Calame, *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque* (Roma, 1977), I, 52 vd..
36 Paris. Louvre CA 2567; Beazley, *ARV2* 698 (37).
37 Karlsruhe B 39; *CVA* 1 (7), pl. 27. Bkz. Nicole Weill, "Adoniazousai ou les femmes sur le toit", *BCH* 90 (1966): 664-698.
38 Bkz.: Bölüm 7.
39 Berlin F 2290; Beazley, *ARV2* 462 (48). Daha fazlası için bkz. Jean-Louis Du-

rand ve Françoise Frontisi-Ducroux, "Idoles, figures, images", *RA* 1982, s. 81-108 ve Françoise Frontisi-Ducroux, *Le dieu masqué* (Paris-Roma, yayımlanacak).

40 Roma, Villa Giulia 983; Beazley, *ARV2* 621 (33).

41 Münih 8934. Bkz. Martin Robertson, *Studies in Honour of A.D. Trendall* (Sidney, 1979) içinde, s. 130.

42 Londra E 773; Beazley, *ARV2* 805 (89).

43 Londra E 772; Beazley, *ARV2* 806 (90).

44 Paris, Louvre CA 2587; Beazley, *ARV2* 506 (29).

45 Würzburg L 304; Beazley, *ABV* 676 (2). Bu tema üzerine bkz. L. Hannestad, "Slaves and the Fountain House Theme", *Ancient Greek and Related Pottery* (Amsterdam, 1984), s. 252-255 ve Y. Manfrini, "Les nymphai à la fontaine" (yayımlanacak).

46 Bkz. Clauda Bérard, "Erotisme et violence à la fontaine", *Etudes de lettres* 1983 (4): 20-27.

47 Brüksel, A 11; Beazley, *ARV2* 266 (86). Jean-Louis Durand ve François Lissarrague, "Un lieu d'image? L'espace du louterion", *Hephaistos* 2 (1980): 89-106.

48 Paris, Louvre S 3916; Beazley, *ARV2* 432 (60).

49 Bologna 261; Beazley, *ARV2* 1089 (28).

50 Paris, Louvre G 557; Beazley, *ARV2* 1131 (158).

51 Würzburg L 521; Beazley, *ARV2* 1046 (7). Bkz. Frederick A. Beck, *Album of Greek Education* (Sidney, 1975).

52 Lecce, 572; Beazley, *ARV2* 564 (21).

53 Milano, Torno Koleksiyonu, C 278; Beazley, *ARV2* 571 (73). Ayrıca bkz. Marjorie S. Venit, "The Caputi Hydria and Working Women in Classical Athens", *CV* 81 (4) 1988:265-272.

54 Paris, BN 652; Beazley, *ARV2* 377 (103).

55 New York 31.11.10; Beazley, *ABV* 154 (57).

56 New York 56.11.1; Beazley, *Para* 66. Ayrıca bkz. Dietrich von Bothmer, *The Amasis Painter and His World* (New York, 1985), s. 182-187.

57 Berlin F 2289; Beazley, *ARV2* 435 (95). Yün işleme konusunda bkz. Eva Keuls, "Attic Vase Painting and the Home Textile Industry", Warren G. Moon, yay. haz., *Ancient Greek Art and Iconography* (Madison, Wisc., 1983) içinde, s. 209-230.

58 Bkz. Kenneth Dover, *Greek Homosexuality* (Londra, 1978); Gundel Koch-Harnack, *Knabenliebe und Tiergeschenke* (Berlin, 1983); Alain Schnapp, "Eros en chasse", *La cité des images* (Paris-Lozan, 1984), s. 67-83.

59 Roma, yeri bilinmiyor; bkz. Gundel Koch-Harnack, *Erotische Symbole* (Berlin, 1989), s. 82, Şekil. 66.

60 Terim Eva Keuls'tan, *The Reign of the Phallus* (New York, 1985), s. 262. Bkz. Alain Schnapp, "Comment déclarer sa flamme ou les archéologues au spectacle", *Le genre humain* 14 (1986): 147-159.

61 Berlin 2279; Beazley, *ARV2* 115 (2).

62 Paris BN 439; Beazley, *ARV2* 209 (168). İkonografik veriler Sophia Kaempf-Dimitriadou, *Die Liebe der Götter in der attischen Kunst des 5 Jhs. v. Chr.* (Bern, 1979)'da. Ayrıca bkz. Froma Zeitlin, "Configurations of Rape in Greek Myth", S. Tomaselli ve R. Porter, yay. haz., *Rape* (Oxford, 1986) içinde, s. 122-151 ve Christiane Sourvinou-Inwood, 'A Series of Erotic Pursuits: Images and Meaning", *JHS* 107 (1987): 131-153.

63 Bkz. Hans Herter, *Reallexikon für Antike und Christentum*, cilt 3 (Stuttgart, 1957), s.v. Dirne, kol. 1149-1213.

64 Londra E 68; Beazley, *ARV2* 371 (24). *Symposion* tahayyülü konusunda bkz. François Lissarrague, *Un flot d'images; une esthétique du banquet grec* (Paris, 1987).
65 Brüksel R 351; Beazley, *ARV2* 31 (7). İkonografik veriler: Jean Marcadé, *Eros kalos* (Cenevre, 1962); John Boardman ve Eugenio La Rocca, *Eros in Greece* (New York, 1975). Konuyla ilgili bir inceleme için bkz. Otto Brendel, "The Scope and Temperament of Erotic Art in the Greco-Roman World", T. Bowie ve C.V. Christenson, yay. haz., *Studies in Erotic Art* (New York, 1970) içinde.
66 Madrid, 11267; Beazley, *ARV2* 58 (53).
67 Roma, Villa Giulia 57912; Beazley, *ARV2* 72 (24).
68 Paris, Louvre G 285; Beazley, *ARV2* 380 (170). Ayrıca bkz. Françoise Frontisi-Ducroux ve François Lissarrague, "De l'ambiguité à l'ambivalence", *AION Arch St.* V 1983, s. 11-32.
69 Mainadlar ve şarap konusunda bkz. Marie-Christiane Villanueva-Puig, "Les ménades, la vigne et le vin", *REA* 1988, s. 35-64 ve Françoise Frontisi-Ducroux, "Qu'est-ce qui fait courir le ménades?" Salvatore d'Onofrio, yay. haz., *Il fermento divino* (Palermo, yayımlanacak) içinde.
70 Münih 2645; Beazley, *ARV2* 371 (15).
71 Rouen 538.3; Beazley, *ARV2* 188 (68). Satirler ile Mainadlar arasındaki ilişki konusunda bkz. Sheila Mac Nally, "The Maenad in Early Greek Art", *Arethusa* 11 (1978): 101-135.
72 Syracusa 24554; Beazley, *ARV2* 649 (42).
73 Paris, Louvre G 416; Beazley, *ARV2* 484 (17).
74 Atina 2184; Haspels *ABL* 228 (53); Beazley *ABV* 481 (a). İkonografik veriler: Dietrich von Bothmer, *Amazons in Greek Art* (Oxford, 1957).
75 Paris, Louvre G 197; Beazley, *ARV2* 238 (1).
76 Atina 15002; Beazley, *ARV2* 98 (2).

Evlilik Stratejileri

1 Konuya başka bir yaklaşım, kadınların sosyal rollerini sistematik bir şekilde incelemek olurdu. Anlatıyı uğraşlara –dokumacılık, aşçılık, alım ve satım, hizmet, çiftçilik, şifacılık– göre bölmek anlamına gelecek olan bu yaklaşımı reddettik. François Lissarrague "Kadın Figürleri" başlıklı bölümde, bu faaliyetlere zaten değinmişti ve birçok kitap, Antik hayatın bu yanlarını bizim burada yapabileceğimizden çok daha kapsamlı bir şekilde ele almıştır (Örneğin, bkz. Ivanna Savalli, *La donna nella società della Grecia antica* [Bologna: Patron, 1983] ve David Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979]). Antik dünyayla ilgili bilgimizi zenginleştiren yakın tarihli arkeolojik bulgular üzerine bir bölümün olmaması bazılarını şaşırtabilir. Fakat Ortaçağ tarihçileri maddi hayatla ilgili bilgilerini geliştirmek için arkeolojik verileri kullanmakta öne geçtiler; Antik dünya tarihçileri ise daha yeni yetişmeye başladılar. Yakında, eskilerin nasıl yaşadıklarına, evlerinde hangi nesneleri bulundurduklarına ve öldüklerinde kendileriyle birlikte nelerin gömüldüğüne ışık tutan yeni keşiflerin bir sentezine girişmek mümkün olacaktır. Örneğin, Paestum yakınlarındaki bir mezarın içi, iki bölüme ayrılmıştı. İçeride bulunan eşyalardan hareketle, odalardan birinin bir erkeği, diğerinin bir kadını gömmek için kullanıldığı sonucunu çıkarmak mümkündü. Kadın bir *hydria, phiale* ve *lebes gamikos*'la (düğün va-

zosu) birlikte gömülürken, erkek bir *krater, skyphos, kylix* ve mızrakla birlikte gömülmüştü. (Bkz. Angelo Bottini ve Emmanuelle Greco, "Tomba a camera dal territorio pestano: alcune considerazioni sulla posizione della donna", *Dialoghi di Archeologia* 8 [2] 1974-1975:231-274).

2 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: Maspero, 1974), s. 38.

3 Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser et autres essais* (Paris: Gallimard, 1971).

5. Antik Yunanistan'da Evlilik

Dikkat: Bütün tarihler MÖ'dür.

1 Hesiodos, *Theogonia*; *(İşler ve Günler)*, 570-612, 60-105.

2 Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna* (Paris: Maspero, 1981), s. 75-91.

3 Pandora'nın gelişi için bkz. Geneviève Hoffmann, "Pandora, la jarre et l'espoir", *Etudes rurales* (Ocak-Haziran 1985): 119-132.

4 Jack Goody ve S.J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), s. 17.

5 Louis Gernet, "Le mariage en Grèce", Paris Üniversitesi Roma Hukuku Enstitüsü'nde verilen ders, Nisan 1953.

6 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: Maspero, 1974), s. 70-71.

7 Joseph Modrzejewski, "La structure juridique du mariage grec", *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi* (Bologna: 1981), s. 261-263, 268.

8 Claude Mossé, "De l'inversion de la dot antique?" *Familles et biens en Grèce et à Chypre* (Paris: L'Harmattan, 1985), s. 187-193.

9 Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Editions de Minuit, 1969), s. 66-70.

10 Evelyne Scheid-Tissinier, "Etude sur le vocabulaire et les pratiques du don et de l'échange chez Homère", doktora tezi, Paris IV Üniversitesi, 1988.

11 Robin Fox, *Kinship and Marriage, An Anthropological Perspective* (Harmondsworth, 1967).

12 Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Annales E.S.C.* 38 (Kasım-Aralık 1983): 1217-1231.

13 Marilyn Arthur, Homeros döneminden dördüncü yüzyıla kadar Yunan kadınlarının statüsü üzerine bir dizi makalede (1973'ten başlayarak) Pauline Schmitt Pantel'in *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Marsilya: Rivages, 1984) s. 116-118'de özetlediği kavramsal çerçeve oldukça farklı olmasına rağmen, benzer sonuçlara vardı.

14 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), s. 32, not.

15 Moses I. Finley, *The World of Ulysses* (New York, 1977).

16 Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel* (Paris: Fayard 1984), s. 197 vd..

17 Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique* (Paris: Albin Michel, 1983), s. 17-18.

18 Claude Lévi-Strauss, "Nobles sauvages", *Mélanges offerts à C. Morazé* (Toulouse: Privat, 1983), s. 41-54, özellikle 47.

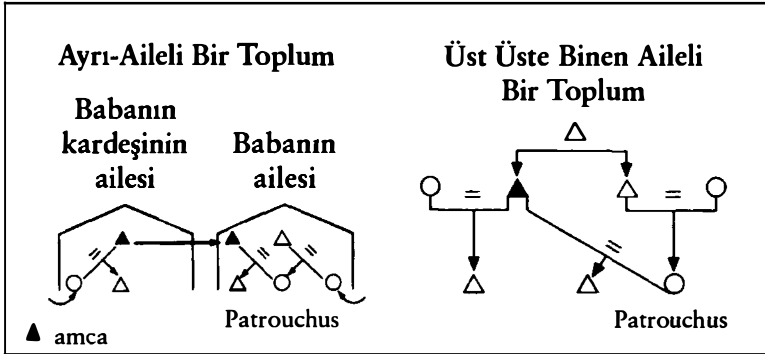
19 Raymond Descat, "L'acte et l'effort: Une idéologie du travail en Grèce ancienne", *Annales Littéraires de l'Université de Besançon* 73 (1986): 266-267.

20 Homeros, *İlyada*, XV, 497 ve *Odysseia*, XIV, 64.

21 Gilbert Durand, *L'imagination symbolique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), s. 13. (Sembolik İmgelem, çev.: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul, Mayıs 1998).
22 Homeros dönemi ailesiyle ilgili bu tartışma, hâlâ bitmemiş tezimin uzun bir bölümünü özetliyor.
23 Homeros, *Odysseia,* V, 59-61.
24 Aristoteles, *Metaphysics*, D26.
25 Bu ocak ritüelleri, klasik dönemden sonra da varlığını sürdürdü.
26 Homeros, *İlyada,* XVII, 250 ("şaraba ortak olmak"); *İlyada,* I, 23 (toprağa dayalı topluluğu "kemiren" olarak kral); *Odysseia,* XIX, 197 (toprağa dayalı topluluğun sağladığı şarap, un ve sığır üzerine) ve XIII, 14 (toprağa dayalı topluluk üzerine metinler).
27 Lévi-Strauss, "Nobles sauvages", s. 53.
28 Georges Augustins, "Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation de groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes", *Archives européennes de sociologie* 23 (1982): 39-69, özellikle 40-41.
29 Homeros, *İlyada,* XXII, 51.
30 Lévi-Strauss, "Nobles sauveges", s. 53.
31 "Patrivirilokal ikametgâh", çiftin, kocanın babasının aile ocağında ikamet etmesi anlamına gelir.
32 Hipogamik evlilik, evli kadının sosyal konumunun kocasınınkinden aşağı olduğu bir evliliktir.
33 Homeros, *Odysseia,* VII, 54 vd..
34 a.g.e., XVIII, 276 vd..
35 a.g.e., XVI, 391.
36 a.g.e., XXIV, 294.
37 Anna Lucia di Lello-Finuoli, "Donne e Matrimonia nella Grecia Arcaica (Hes. *Op.* 405-406)", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, XXV (Roma: Editioni dell'Ateneo, 1984), s. 275-302.
38 Homeros dönemi toplumlarında kadınlar ineklere, keçilere ve koyunlara bakmazlardı; fakat kazlar, Helena (*Odysseia*, XV, 161, 174) ve Penelope (*Odysseia*, XV, 535 vd., özellikle 543) tarafından korunurdu.
39 Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines* (Paris: Gallimard, 1986).
40 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 406.
41 Christiane Klapisch-Zuber, "Le compexe de Griselda: Dot et dons de mariage au Quattrocento", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 94 (1) 1982:7-43, özellikle 13-19.
42 Baba-soylu bir sistemde tamamlayıcı nesebin rolü konusunda bkz. Fox, *Kinship*, s. 130-145.
43 Homeros, *İlyada,* IX, 460.
44 Homeros, *Odysseia*, XV, 273.
45 Bir *parentela*, *ego*'dan kaynaklandığı söylenen bir gruptur. Fox'a göre (*Kinship*) varlığı, özgül bir amaca ulaşmaya niyet eden amaçlı bir gruplaşmaya dayanır.
46 Homeros, *Odysseia,* I, 429 vd..
47 a.g.e., XIV, 199 vd..
48 Benveniste, *Le vocabulaire,* s. 212-215.
49 "Damat", gelin alma evliliğiyle kocaya verilen herhangi bir kızın kocası demektir. Benzer şekilde, "kayınbaba" da böyle bir kızın babası demektir. "Erkek yeğen", aileden ayrılan kandaş erkektir.

50 Marie-Madeleine Mactoux, *Pénélope: Légende et Mythe* (Paris: Belles Lettres, 1975).
51 Homeros, *Odysseia*, II, 196 vd..
52 a.g.e., XX, 341-342.
53 a.g.e., XXIII, 183 vd..
54 Homeros, *İlyada*, XI, 53 vd. (Meleager miti: Kahraman, kazayla annesinin kardeşlerini öldürür ve annesi, açıkça ölmesini ister).
55 Pierre Brulé, "La fille d'Athenes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société", *Annales Litteraires de l'Université de Besançon* (1987), s. 203 vd..
56 Homeros, *İlyada*, VI, 192 ve *Odysseia*, VII, 313.
57 Homeros, *Odysseia*, VII, 312.
58 Homeros, *İlyada*, VI, 155 vd..
59 a.g.e., IX, 146 ve 288.
60 a.g.e., IX, 147 vd. ve 289 vd..
61 Benveniste, *Le vocabulaire*, II, s. 50-55.
62 Homeros, *İlyada*, VI, 249. Priamos, bir düzine damadı sarayında "tutardı".
63 Hesiodos, *İşler ve Günler*, 406.
64 Homeros, *İlyada*, XXIV, 769.
65 Homeros, *Odysseia*, VII, 54 vd..
66 Aristoteles, *Politika*, I, 3, 1253b.
67 Brulé, "La fille d'Athènes", s. 360-379.
68 Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), s. 127-140.
69 Şehir-devleti döneminde (MÖ altıncı yüzyıldan dördüncü yüzyıla) Atina evlilik sistemiyle ilgili daha önceki düşüncelerim için bkz. "La dot, la valeur des femmes", *Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail* 21 (1982): 7-29 ve Atina'da ve Gortyn'de ayrılan intikal konusunda bkz. makalem, G. Ravis-Giordani, yay. haz., *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne* (Marsilya: Centre National de Recherche Scientifique, 1987) içinde, s. 211-226.
70 Pauline Schmitt Pantel, "La cité au banquet", doktora tezi, Lyon Üniversitesi II, 1987, I, 130.
71 Kanunun yayımlanmış basımları için bkz. R. Dareste, B. Haussoullier ve T. Reinach, *Recueil des inscriptions juridiques grecques* (Paris, 1891-1904), I, 352 vd.; M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, cilt 4, *Tituli Gortynii* (Roma, 1950) ve Ronald F. Willetts, *The Law Code of Gortyn* (Berlin, 1967).
72 Dareste, *Recueil*, V, 30.
73 Alberto Maffi, "Ecriture et pratique juridique dans la Grèce classique", Marcel Detienne, yay. haz., *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne,* Cahiers de Philologie, Lille Üniversitesi III, cilt 14 içinde, s. 188-210
74 Dareste, *Recueil*, X, 49.
75 a.g.e., V, 25.
76 a.g.e., III, 16.
77 a.g.e., V, 26.
78 Babalığın kabulü konusunda bkz. Jean Rudhardt, "La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athenienne", *Museum Helveticum* (Ocak 1962): 39-64.
79 Dareste, *Recueil*, IV, 21.
80 a.g.e., VIII, 41.
81 a.g.e., IV, 22.
82 Schmitt Pantel, "La cité au banquet", s. 67-92.

83 Dareste, *Recueil*, X, 55.
84 a.g.e., V, 25.
85 a.g.e., V, 26, 27, 28.
86 a.g.e., V, 29, 30.
87 a.g.e., X, 52.
88 a.g.e., X, 43-55.
89 Evanghelos Karabélias, "Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde grec ancien", daktilo metin, Paris Üniversitesi Roma Hukuku Enstitüsü, s. 7-73.
90 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: Presses Universitaires da France, 1949), s. 57-61.
91 Dareste, *Recueil*, III, 14.
92 a.g.e., III, 17.
93 a.g.e., III, 16.
94 a.g.e., IV, 31.
95 Willetts, *The Law Code of Gortyn*, s. 23-27.
96 *Patrouchus*'un amcasıyla evliliğinin diyagramı:



97 Pierre Lévêque, "Les communautés dans la Grèce ancienne", *Peuples Méditerranéens-Mediterranean Peoples* 14 (Ocak-Mart 1981): 3-13.
98 Kaynakça kapsamlıdır ve en eski kitaplar en az dikkat çekici olanlar değildir. Burada sadece, tartışmada örtük bir şekilde gönderme yaptığım eserleri aktarıyorum: G. Barilleau, "De la constitution de dot dans l'ancienne Grèce", *Revue historique de droit français et étranger*, 1883, s. 10-185; L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la Répubique athénienne* (Paris, 1897), cilt I; Hans Julius Wolff, "Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens", *Traditio* 2 (1944): 43-95; Anne Joseph, "La condition de l'Athénienne aux Vème et IVème s. d'après les orateurs attiques", tez, Liège Üniversitesi, 1947-1948; Gernet, 1954; Hans Julius Wolff, "Proix", *Pauly Wissowa Real Enzyklopädie*, XXIII, 1, 1957 içinde, 133-170; A.R.W. Harrisson, *The Law of Athens*, cilt 1 (Oxford, 1968); W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Londra, 1968); Vernant, *Mythe et sociéte*; E.J. Bickerman, "La structure juridique du mariage grec", *Bolletino dell'Instituto di Diritto romano*, 1975, s. 1-28; Sarah C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks. Part III: Structure, Context, and Communication* (Londra, 1978); David M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (Edinburgh, 1979); Modrzejewski, "La structure juridique du mariage grec"; Mossé, *La femme dans la Grèce antique*.
99 Demosthenes, XLVI, 19.
100 Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, s. 71: (1) "Ailenin kökeni evlilikte yatar." (2)

"Karıkoca ve onların birleşmesinden doğan çocukları kapsar ve böylece diğer akrabaların etrafında toplanabildiği bir çekirdek oluşturur." (3) "Aile üyeleri, (a) yasal bağlarla; (b) ekonomik, dinsel ya da başka bir mahiyette hak ve yükümlülüklerle ve (c) iyi tanımlanmış bir dizi cinsel hak ve tabuyla ve değişken, çeşitli bir duygu kümesiyle birleşir."

101 Dördüncü yüzyılda Atinalının servetinin bileşimi konusunda bkz. Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), s. 162 vd..

102 Emile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris-Heidelberg, 1938), s. 211.

103 Menandros, *Perikeiromene,* 1012-1015; *Samia,* 897-900; *Dyskolos,* 842-845.

104 İsaios, X, 10.

105 Demosthenes, XVII, 4-5.

106 Aiskhines, I, 171.

107 Modrzejewski, "La structure juridique du mariage grec", s. 267.

108 Lysias, XIX, 9, 11, 32. Mahkûm edilmiş bir erkeğin malı müsadere edildiğinde, karısının çeyizi müsadereye dahil edilirdi. Lysias, XLII, 27. Toplu ayin hizmetlerini yerine getirmekle yükümlü yurttaşların çizelgeleri hazırlanırken, çeyizden elde edilen gelir olağan gelire eklenirdi.

109 E. Greis, "Le concubinat à Athènes pendant la période classique (chez Démosthène)", *VDI* 103 (1968): 28-52.

110 İsaios, III, 39.

111 Demosthenes, LIX, 122.

112 Aristoteles, *Constitution of Athens,* XXXVI, 4 ve XLII, 1.

113 Demosthenes, LIX, 16, 52, 112.

114 Demosthenes, LVII, 32 vd. Davacı *deme* sicilinden çıkarılmıştı ve annesinin yurttaşla evlendiğini ve bu nedenle bir yurttaş olması gerektiğini göstererek yurttaş olarak doğduğunu kanıtlamaya çalışıyordu.

115 İsaios, III.

116 İsaios, VI.

117 a.g.e.. Başka bir kadın için kendi karısını terk etmiş olan Euktemon, kendisini baştan çıkaran kadının oğlunu meşru bir evliliğin evladı gibi göstermeye çalıştı, fakat başarılı olamadı (27). Ardından, ona bir parça toprak vererek kendi *phratry*'sine kabul ettirtmeye çalıştı (23). Metin, bu toprağın hangi gerekçeyle devredildiğini belirtmez, fakat bu, oğulun meşru bir çocuk olduğu gerekçesiyle olmuş olamaz (30). Bu nedenle, Euktemon'un piçi bir şekilde kendi oğlu olarak kabul ettiğini varsayabiliriz. Toprak sadece yurttaşlara ait olduğu için, toprak hediyesi, aile üyesi olmamasına rağmen, bir piçi yurttaş yapmanın bir yoluydu.

118 Demosthenes, XL, 4.

119 Aiskhylos, *Eumenides,* 738.

120 Euripides, *Medeia,* 230 vd..

121 Brulé, *La fille d'Athènes,* s. 370 vd. (kaynakçalı), kız çocukların seçilerek terk edilişini tartışır.

122 Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie* (Paris: Maspero, 1966). Çeyizler üzerine araştırmam, büyük ölçüde, Agnès Fine'in güneybatı Occitania'daki çeyizler üzerine çalışmasına dayanmaktadır. Bkz. Agnès Fine ve Caudine Leduc, "Le dot de la mariée", *Actes du colloque national "Femmes, Féminisme et Recherche",* Toulouse, 17-19 Aralık 1982, s. 168-175; ve Agnès Fine, "Le prix de l'exclusion. Dot et héritage dans le Sud-Ouest occitan", *Bulletin du MAUSS* 10 (1984): 68-88.

123 Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, s. 147 vd..
124 Claudine Leduc, "En marge de l'Athenaion Politeia attribuée à Xénophon", *Quaderni di storia* 13 (Ocak-Haziran 1981): 281-334.
125 Lucy Mair, *Le mariage* (Paris, 1974), s. 74.
126 Pierre Bourdieu, "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales E.S.C.* (1972): 1105-1127.
127 Demosthenes, XL, 25.
128 İsaios, XI, 40.
129 İsaios, VII, 11.
130 Wesley E. Thompson, "The Marriage of First Cousins in Athenian Society", *Phoenix* 21 (1967): 273-282; Sarah C. Humphreys, "Marriage with Kin in Classical Athens", Collège de France'ta okunan tebliğin daktilo metni, 1989.
131 Demosthenes, XLIII, 54.
132 E. Karabélias, "L'épiclérat attique", daktilo metin, Paris, Roma Hukuku Enstitüsü, s. 92.
133 Plutarkhos, *Life of Solon,* XX, 4.
134 Demosthenes, LVII, 41.
135 İsaios, III, 64 ve X, 19.
136 Hagnias'ın bol mülkü (İsaios, IX ve Demosthenes, XLIII), uzun ve çetin hukuk savaşlarına yol açtı. Oğlunu Hagnias'ın evine ölüm sonrası evlatlık vermiş olan Demosthenes'in müvekkili, Attikalı hatipler arasında *oikia*'dan daha az yaygın olan *oikos* terimini kullanır ve vârissiz ev sorununa birkaç kez değinir.
137 İsaios, XI, 49.
138 Eva Cantarella, *Tacita Muta: La Donna nella Città Antica* (Roma: Riunitti, 1985).
139 Demosthenes, XLVI, 19 ve XLIII, 54.
140 Plutarkhos, *Life of Solon, XX,* 6.
141 Pierre Chantraine, "Deux notes sur le vocabulaire juridique dans les papyrus grecs", *Mémoires Maspero*, II, 219-224. Bu hipotez, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*'te *proix* ve *phrene* üzerine makalelerde tekrarlanır.
142 Mossé, *La fin de la democratie athénienne.*
143 Örneğin Euripides, *proix* terimini kullanmaz, fakat *pherne*'den on kez söz eder.
144 Ksenophon, *Kyropaidia*, VII, 5, 19.
145 Aristoteles, *Constitution of Athens*, II-XIII.
146 Kaynakça muazzamdır. Aristoteles'in eseri üzerine en eksiksiz yorumlar: C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century* (Oxford, 1952), s. 32-123 ve P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford, 1981), s. 35 vd. F. Cassola'nın *PP* (1964): 26-34'teki kısa makalesi, çok uygun ve hâlâ günceldir.
147 Pierre Lévêque ve Pierre Vidal-Naquet, "Clisthène l'Athénien", *Annales de l'Université de Besançon,* cilt 65.
148 Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, V, 2.
149 *Inscriptiones Graecae,* 12, 115. R.S. Stroud, *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon* (Berkeley-Los Angeles-Londra, 1979).
150 Augustin, "Esquisse", s. 57.
151 Jean-Michel Servet, *Nomismata: Etat et origines de la monnaie* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1984), s. 72-74.
152 J.K. Davies, "Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives", *The Classical Journal* 73 (Aralık-Ocak 1977/78): 106-121.
153 Aristoteles, *Metaphysics,* A, I, 993 a30-b7.

6. Eski Romada Beden Siyaseti

1 Jean-Pierre Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspero, 1965), I, 13-41. Ayrıca bkz. Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Maspero, 1981), s. 78.
2 Lukianos, *Alethes Historia,* 22.
3 Benjamin Kilborne, *Interprétations de rêves au Maroc* (Grenoble: La Pensée Sauvage, 1978), s. 4-5.
4 Keith Hopkins, "On the Probable Age Structure of the Roman Population", *Population Studies* 20 (1966): 245-264.
5 Edward Shorter, *A History of Women's Bodies* (New York: Basic Books, 1982); Jacques Gélis, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIè-XIXèsiècles* (Paris: Fayard, 1984); Mireille Laget, *Naissances. L'acouchement avant l'âge de la clinique* (Paris: Seuil, 1982).
6 Raffaele Pettazzoni, "Carmenta", *Essays on the History of Religions* (Leiden: Brill, 1967), makale, 1941-42.
7 Augustinus, *De Civitate Dei* [Tanrı Devleti], 4, 21.
8 André Adnès ve Pierre Canivet, "Guérisons miraculeuses et exorcisme dans l'*Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr", *Revue de l'Histoire des Religions* 171 (1967): 53-82, 149-179; çocuk doğurma üzerine 157-159; Pierre-André Sigal, "La grossesse, l'accouchement et l'attitude envers l'enfant mort-né à la fin du moyen âge d'après les récits de miracles", *Santé, Médecine et Assistance au Moyen Age, Actes du 110è Congrès National des Sociétés savantes*, Montpellier, 1985 (Paris: Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1987), I, 23-41.
9 Ann Ellis Hanson, "The Eight Months' Child and the Etiquette of Birth: *Obsit omen!*", *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987): 589-602.
10 Seneca, *De matrimonio, Opera* ek, yay. haz., F. Haase (Leipzig: Teubner, 1902), s. 28.
11 Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle* (Paris: PUF, 1983), s. 71; Soranos, *Gynecology*, I, 34, II, 42, yay. haz., P. Burguière, D. Gourévitch ve Y. Malinas, cilt I (Paris: CUF, Belles Lettres, 1989).
12 Cicero, *Ad Atticum* [Atticus'a Mektuplar], XII, 18, yay. haz., ve çev. J. Beaujeu (Paris: CUF, Belles Lettres, 1983), VIII, 23, 39-40 (Mektup DXCII).
13 Aline Rousselle, "Observation féminine et idéologie masculine: Le Corps de la femme d'après les médecins grecs", *Annales ESC* (1980): 1089-1115.
14 Aline Rousselle, "Abstinence et Continence dans les monastères de Gaule méridionale à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Age. Etude d'un régime alimentaire et de sa fonction", *Hommages à André Dupont, Fédération Historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon* (Montpellier, 1974), s. 239-254; Emmanuel Le Roy Ladurie, "L'aménorrhée de famine (XVIIè-XVIIIè siècles)", *Annales ESC* (1969), yeniden basım *Le Territoire de l'Historien* (Paris, 1973) içinde, s. 331-348.
15 Doğu için bkz. Adnès ve Cavinet, "Guérisons miraculeuses"; kısırlık üzerine s. 160. Batı için bkz. Tours'lu Aziz Gregorius, *Virtutes Martini*, 4, 11.
16 Seneca, *De Consolatione ad Marciam*, 12-16.
17 Mario Tabanelli, *Gli ex-voto poliviscerali etruschi e romani* (Floransa, 1962), resim 3.
18 Simone Deyts, *Les bois sculptés des Sources de la Seine, Gallia*'ya XLII. Ek (Paris, 1983), s. 89 ve XX, CXXVa.

19 Hanson, "Eight Months' Child"; Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Greco-Egyptian* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1950), s. 84-85, 275-277, özellikle not 140, 147; Alphon A. Barb, *"Diva Matrix", Journal of Warburg and Courtault Institutes* 16 (1953): 214, ve n. 23.
20 Edwin M. Yamauchi, "A Mandaeic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection", *Berytus* 17 (1967-68): 49-63, ve XIV-XVII.
21 Sigal, "La grossesse", s. 31-33.
22 Ulpianus, *Regulae*, XV, 1.
23 Benys Gorce, yay. haz., ve çev., *Life of Saint Melania*, 1, 5, 6, 61 (Paris: Collection Sources Chrétiennes, 1962; bundan böyle SC olarak anılacaktır), 90, s. 131-137, 249.
24 Pierre Fabre, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Paris, 1947).
25 Danielle Gourévitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique* (Paris: Belles Lettres, 1984), s. 233-259; Keith R. Bradley, "Wet Nursing at Rome: A Study in Social Relations", Beryl Rawson, yay. haz., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986) içinde, s. 201-229.
26 Emir Maurice Chehab, "Terres cuites de Kharayeb", *Bulletin du Musée de Beyrouth* 10 (1951-52): 31 ve XII.
27 Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*, Etudes Préliminaires aux Religions Orientales 51 (Leiden: Brill, 1975).
28 Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981), s. 115.
29 Seneca, *De superstitione*, aktaran Augustinus, *De Civitate Dei*, 10.
30 J. Roger, *Paléontologie générale* (Paris, 1974), s. 1; Lucienne Rousselle, "La Paléodémécologie: Une ouverture nouvelle vers la compréhension des phénomènes d'interaction entre les organismes fossiles et leurs environnements", *Bulletin de l'Institut Géologique du bassin d'Aquitaine* 21 (1977): 3-11.
31 Emmanuel Le Roy Ladurie, "L'Histoire immobile", *Annales ESC* (1974): 673-691.
32 Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Paris: Boccard, 1970), s. 145-163.
33 Emiel Eyben, "Antiquity's View of Puberty", *Latomus* 31 (1972): 678-697.
34 Oribasius'tan aktaran Galenos, *Collection médicale*, 6, 15, yay. haz. ve çev. E. Bussemaker ve Ch. Daremberg (Paris, 1851), I, 481.
35 Oribasius'tan aktaran Rufus, *incerti*, 2, Daremberg, III, 82-83.
36 a.g.e., III, 83.
37 Soranos, *Gynecology*, I, 22-23.
38 Jean-Yves Nau, "La puberté programmée", *Le Monde*, 24 Şubat 1988, s. 21, 23.
39 Soranos, *Gynecology*, I, 25.
40 Keith Hopkins, "The Age of Roman Girls at Marriage", *Population Studies* 18 (1965): 309-327; Brent Shaw, "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations", *Journal of Roman Studies* 77 (1987): 30-46.
41 Keith Hopkins, "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt", *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980): 303-354.
42 Soranos, *Gynecology*, I, 17; Rousselle, *Porneia*, s. 41.
43 Rousselle, "Observation féminine", s. 1089-1115.
44 Gordon J. Wenham, "Betulah: A Girl of Marriageable Age", *Vetus Testamentum* 22 (1972): 326-348.
45 *Digesta*, 48, 5, 14.

46 Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York, 1948), s. 206-207.
47 Giulia Sissa, *Greek Virginity*, çev. Arthur Goldhammer (Cambridge, Marss.: Harvard University Press, 1990).
48 Carston Neibuhr, *Description de l'Arabie*, Forskal ve Neibuhr'un gözlemlerine dayanmaktadır (Kopenhag, 1773), s. 31-35.
49 Psellus, metin ve çeviri, Jean-René Vieillefond, *Les "Cestes" de Julius Africanus. Etude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires* (Floransa-Paris, 1970) içinde.
50 S. Itzchaky, M. Yitzhaki ve S. Kottek, "Fertility in Jewish Tradition", *Proceedings of the Second International Symposium on Medicine in the Bible and the Talmud, Koroth* 9 (1985): 131.
51 Françoise Dunand, "Images du féminin dans le roman grec", *Mélanges Pierre Lévêque* (Paris-Besançon, 1989), s. 173-182.
52 Aziz İoannes Khrysostomos, *On Single Marriage*, yay. haz., ve çev. Bernard Grillet (Paris: Cerf, SC 138, 1968), s. 191.
53 Jerzy Kolendo, "L'esclavage et la vie sexuelle des hommes libres à Rome", *Index. Quaderni camerti di Studi romanistici. International Survey of Roman Law* 10 (1981): 288-297.
54 Evelyne Patlagean, "L'entrée dans l'âge adulte à Byzance aux XIIIè-XIVè siècles", *Historicité de l'enfance et de la jeunesse* (Atina, 1988), s. 263-270.
55 Emmanuel Le Roy Ladurie, "Biographie de la femme sous l'Ancien Régime", Denis Hollier, yay. haz., *Panorama des Sciences Humaines* (Paris, 1973) içinde, s. 626-628.
56 Tacitus, *Germania*, 19.
57 Tacitus, *Historiae*, 5, 5.
58 Strabon, 17, 2, 5; Oribasius'tan aktaran Aristoteles, 22, 5, Daremberg, III, 62.
59 Flavios İosephos, *Contra Apionam*, 199-201.
60 Beryl Rawson, "Children in the Roman Family", Rawson, yay. haz., *Family in Ancient Rome* içinde, s. 170-200.
61 Jean Hubeaux, "Enfants à louer ou à vendre. Augustine et l'autorité parentale", *Les lettres d'Augustine découvertes par Divjak. Colloque des 20-21 sept. 1982*, Etudes Augustiniennes (1983), s. 189-204.
62 *Codex Theodosius*, 11, 17, 1-2; bundan böyle *CTh* olarak anılacaktır.
63 Olivia Robinson, "Women and the Criminal Law", *Raccolta di Scritti in memoria di Raffaele Moschella* (Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1989), s. 539.
64 Yan Thomas, "Le 'ventre'. Corps maternel, droit paternel", *Le Genre humain* 14 (1986); "La valeur", s. 211-236.
65 Efesli Rufus, MS birinci yüzyıl sonu, Oribasius 6, 38'den aktarma, Daremberg, I, 541.
66 Jacques André, *L'alimentation et la cuisine à Rome* (Paris: Klincksieck, 1961), s. 140 ve n. 32; Columella, 7, 9, 5; Plinius, 8, 209.
67 Aline Rousselle, "L'Eunuque et la poule: La logique de la reproduction", *Mi-Dit. Cahiers méridionaux de Psychanalyse* 2-3 (Haziran 1984): 57-65; Galenos, *De spermate*, II, Kühn (1822), IV, 569.
68 Keith Hopkins, "Contraception in the Roman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 8 (1965): 124-151.
69 Diokles ve Rufus, Oribasius, 7, 26'dan aktarma, Daremberg, II, 136-139, 143.
70 E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo antico* (Milano, 1971); Marie-Thérèse Fontanille, *Avortement et contraception dans la Médecine gréco-romaine*

(Paris, 1977); A. Keller, "Die Abortiva in der römischen Kaiserziet", *Quellen und Studien zur Geschichte des Pharmazie*, yay. haz., R. Schmitz 46 (1988): 309 vd..

71 Aristoteles, Oribasius, 22, 5'ten aktarma Daremberg, III, 62; Plutarkhos, *Life of Lykurgos*, 3. (Lykurgos'un Hayatı, çev.: Vedat Günyol, Sabahattin Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ekim 2002.)

72 Rousselle, *Porneia*, s. 51; Danielle Gourévitch, *La mal d'être femme*, s. 209.

73 Thomas, "Le 'ventre'", s. 211-236, özellikle 234, n. 88.

74 Jean Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Collection Latomus 60 (Brüksel, 1963), s. 95

75 Dario Sabbatucci, "Magia ingiustae nefasta", *Studi di storia in memoria de Raffaella Garosi* (Roma, 1976), s. 233-252.

76 Robinson, "Women and the Criminal Law", s. 539.

77 Thomas, "Le 'ventre'", s. 224.

78 Robinson, "Women and the Criminal Law", s. 539; *Digesta*, 48, 8, 8 (Ulpianus); 48, 19, 38, 5 (Paulus); ek 39 (Trophonios).

79 *Digesta*, 48, 5, 14, 7-8 (Ulpianus).

80 Iza Biezunska-Malowist, "Les enfants-esclaves à la lumière des papyrus", *Hommages à M. Renard* (Brüksel: Latomus, 1969), II, 91-96; "Les esclaves nés dans la maison du maître et le travail des esclaves en Egypte romaine", *Studi Classici* (1961), III, 147-162.

81 P.R.C. Weaver, "Gaius I, 84 and the S.C. Claudianum", *Classical Review* (1964): 137-139; Tertullianus, *Ad uxorem*, II, 8, 1, yay. haz., ve çev. Charles Munier (Paris: Cerf, SC 273, 1980), s. 145.

82 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, IV, 2, 6-10, s. 194.

83 Vaaz 44, 2-3, yay. haz., M.-J Delage (Paris: Cerf, SC 243, 1978), II, 331. Ayrıca bkz. Vaaz 19.

84 İskenderiyeli Aziz Clemens, *Paidagogos* [Eğitici], III, 33, 2-3.

85 *Querolus*, yay. haz., ve çev. L. Havet, III, 1, fragman 56, 6-13, Bibliothèque des Hautes Etudes 41 (Paris, 1880), s. 275.

86 J.-T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-orientale. Dédicaces faites par des dieux (Palmyra, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine,* Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothéque archéologique et historique 92 (Paris: Geuthner, 1972), s. 63-64.

87 Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Paris: Boccard, 1970), s. 128.

88 *Digesta*, 23, 2, 44 (Paulos); Leo Ferrero Raditsa, "Augustus's Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, *Principat* 2 (1980): 278-339.

89 Khariton, *Ta Peri Khairean Kai Kallirhoen,* I, 12, yay. haz., ve çev. Georges Molinié (Paris: CUF, 1979), s. 57.

90 Horatius, *Satirae*, I, 2, II, 80-108.

91 Horatius, *Satirae*, I, 2, I. 131 ve *Satirae*, II, 7, II. 46-71.

92 Horatius, *Satirae*, I, 1, I. 93.

93 Paul-Louis Gatier, "Aspects de la vie religieuse des femmes dans l'Orient paléochrétien: Ascétisme et monachisme", *La femme dans le monde méditerranéen*, Travaux de la Maison de l'Orient 10 (Lyon, 1985), s. 165-183, özellikle 171, n. 8.

94 Alfredo Mordechai Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire", *The Jewish Law Annual* (1981) IV, 79-102 ve s. 82, n. 12; Plautus, *Mercator*, 817 vd.; Valerius Maximus, 6, 3, 10-12; Yahudiler üzerine, Michna, Ketubot, 7, 6.

95 Genç Plinius, *Letters*, IV, 19, yay. haz., ve çev. Anne-Marie Guillemin (Paris: CUF, Belles Lettres, 1962), II, 19.
96 Robert E.A. Palmer, "Roman Shrines of Female Chastity from the Last Struggle to the Papacy of Innocent I", *Rivista Storica dell'Antichità* 4 (1974): 113-159.
97 *Digesta*, 47, 10, 15, 15; Marcel Morabito, *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon 254, Centre de recherches d'Histoire ancienne 39 (Paris: Belles Letteres, 1981), s. 190.
98 Ethel ve L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* (Baltimore, 1945), I, no. 31, 34, 39, 42, 426.
99 Ammianus Marcellinus, XVI, 10, 18.
100 M. Durry, yay. haz., ve çev., *Eloge funèbre d'une matrone romaine* (Paris: CUF, 1950), s. 22.
101 Rousselle, *Porneia*, s. 58-59; bkz. Oribasius, *Collection Médicale, incert.* 6; Soranos, *Gynecology*, I, 46, 56; Galenos, çocuk emzirilirken bu uzak durma döneminin uzatılmasını bile tavsiye eder, aktaran Oribianus, 14, III (1858), s. 130.
102 Keith Hopkins, *Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History*, cilt 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 31-200; François Jacques, "Le renouvellement de Sénat romain", *Annales ESC* 6 (1987): 1287-1303.
103 Evelyne Patlagean, "Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales ESC* 6 (1969): 1353-1369.
104 Joseph Mélèze-Modrzejewski, "Les Juifs et la droit hellénistique", *IURA* 12 (1961): 175; Rabello, "Divorce of Jews".
105 *Parva Naturalia*, IV, 6, 775a.
106 Modern çağ için bkz. Laget, *Naissances*, s. 236, 246-247.
107 Aziz İoannes Khrysostomos, "To a Young Widow", çev. Bernard Grillet (Paris: Cerf, SC 138, 1968), 2, 139-142, s. 125; Aziz İoannes Khrysostomos, *Sur le mariage unique*, 2, 169, II. 80-81.
108 Horatius, *Satirae*, I, 2, II. 24-63; Jerzy Kolendo, "L'esclavage et la vie sexuelle des hommes libres à Rome", *Index. Quaderni camerti di Studi romanistici. International Survey of Roman Law* 10 (1981): 288-297.
109 Henry Chadwick, "The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity", William R. Schoedel ve R.L. Wilcken, yay. haz., *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition in Honor of R.M. Grant*, Collection Théologie Historique 53 (Paris: Beauchesne, 1979) içinde, s. 135-153.
110 Aline Rousselle, "Personal Status and Sexual Practice in the Roman Empire", *Zone 5, Fragments for a History of the Human Body*, bl. III (1989), s. 300-333.
111 Epiktetos, *Conversations*, 1, 18, 21-23 ve 4, 1, 15; (Düşünceler ve Sohbetler, çev.: Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, Mayıs 1999) İskenderiyeli Philon, *Quod omnis Probus*, 38, yay. haz., ve çev. Madeleine Petit, *Oeuvres* 28 (Paris: Cerf, 1974), s. 167.
112 On İki Yaş, *Digesta*, 25, 7, 1, 4; sadakat, *Digesta*, 48, 5, 14 (13), 8; Aline Rousselle, "Concubinage and Adultery", *Opus* 3 (1984): 75-84.
113 P.R.C. Weaver, "The Status of Children in Mixed Marriages", Rawson, *Family in Ancient Rome* içinde, s. 145-169.
114 D.M. MacDowell, "Bastards as Athenian Citizens", *Classical Quarterly* 26 (1976): 88-91.
115 Aristophanes, *The Wasps, 480* (Eşek Arıları: (Yargıçlar), çev.: Sabahattin Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Temmuz 2000).
116 Catherine Simon, "Mères au berceau", *Le Monde*, 21 Kasım 1989.
117 Valerius Maximus, 6, 7, 1.

118 Suetonius, *Life of Augustus*, 71.
119 Tertullianus, *Ad uxorem*, yay. haz. ve çev. Charles Munier, I, 6, 4 (Paris: Cerf, SC 273, 1980), s. 114.
120 Tertullianus, *De cultu feminarum*, yay. haz. ve çev. Marie Turcan (Paris: Cerf, SC 273, 1971), II, 2, 1, s. 95.
121 Romalı Aziz Hippolytus, *Apostolike paradosis*, yay. haz. ve çev. Bernard Botte (Paris, Cerf, SC 11, 1968), s. 75.
122 Iro Kajanto, "On Divorce among the Common People of Rome", *Mélanges M. Surray, Revue des Etudes Latines* 47 (1969): 99-113.
123 S. Itzchaky, M. Yitzhaki ve S. Kottek, "Fertility in Jewish Tradition", s. 132; Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, s. 140.
124 Seneca, *De Consolatione ad Helviam*, 16, 3.
125 Horatius, *Odes*, 1, 2, 19.
126 Vergilius, *Aeneid*, IV, 266 (Aeneas, çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel Yayınları, İstanbul 1995).
127 [Yaşlı] Plinius, *Naturalis Historia*, 7, 60.
128 Seneca, *On Clemency*, 3, 8, çev. François Préchac, 3. bs. (Paris: CUF, 1967), s. 28.
129 [Yaşlı] Plinius, *Naturalis Historia*, 5, 57.
130 Dio Cassius, 58, 22.
131 Marcus Aurelius, *Meditations*, I, 29.
132 Iuvenalis, *Yergi*, 6, II. 306-313; krş. Palmer, "Roman Shrines", s. 143.
133 *Femmes pythagoriciennes. Fragments et lettres de Théano, Périctione, Phintys, Mélissa et Mya*, notlarla birlikte çev. Mario Meunier (Paris, 1980).
134 *Conseils à mari et femme*, 140 B.
135 Georges Fabre, *Libertus, Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine* (Paris: Boccard, 1981), s. 192-193.
136 Arnaldo Momigliano, "La Libertà di parola nel mondo antico", *Sesto Contributo alla Storia degli Studi classici* (Roma, 1980), s. 403-436.
137 Tacitus, *Annales*, I, 72-73.
138 Suetonius, *Tiberius*, 28.
139 Tacitus, *Annales*, 6, 15, 3.
140 Frederick H. Cramer, "Bookburning and Censorship in Ancient Rome", *Journal of the History of Ideas* 6 (1945): 157-196.
141 Yolande Grisé, *Le suicide dans la Rome antique* (Paris: Belles Lettres, 1982).
142 [Genç] Plinius, *Letters*, 3, 16.
143 Livius, 1, 58.
144 Livius, II, 13; Yaşlı Plinius, *Naturalis Historia*, 34, 13.
145 Seneca, *De Consolatione ad Marciam*, 16, 2.
146 Platon, *Symposium*, 179b-d.
147 Marc Philonenko, yay. haz., ve çev., *Joseph and Aseneth* (Leiden: Brill, 1968).
148 Plutarkhos, *On Love*, 25, 770D-771C.
149 Plutarkhos, *Life of Marius*, 19, 9.
150 Radu Vulpe, "Prigioneri romani suppliziati da donne dacie sul rilievo della colonna traiana", *Rivista storica dell'Antichità* 1 (1973): 109-125.
151 Dio Cassius, *Romaika*, 78, 14.
152 A. Dupont-Sommer, giriş ve çev. *La Quatrième Livre des Maccabées*, Bibliothèque des Hautes Etudes 274 (1939).
153 Charles Saumagne, "Thraséa et Perpétue".
154 Latince imzasız, *Treatise on Physiognomy*, yerleşik metin, çev. ve yorumlayan Jacques Andé (Paris: Collection des Universités de France, 1981).

155 Galenos, *De spermate*, 1, Kühn, IV, s. 569.
156 Teles ve Musonius, *Prédictions*, çev. Andé-Jean Festugière (Paris: Vrin, 1978). Bkz. C.E. Lutz, *Musonius Rufus, the Roman Socrates,* Yale Classical Studies 10 (New Haven, Conn.: 1947), s. 3-147.
157 Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité orientale 30 (1947), s. 15 ve n. 9-10.
158 *Collatio*, 6, 4.
159 *Codex Iustinianeus*, 1, 9, 7.
160 Chadwick, "Relativity of Moral Codes", s. 145.
161 *CTh*, 3, 12, 1, de 342, Constance; Jean Gaudemet, *"Justum matrimonium", Société et mariage* (Strasburg: Cerdic, 1980), s. 83.
162 Gaudement, *"Justum matrimonium",* s. 84.
163 *CTh*, 9, 1, de 326, Clémence Dupont, "Les constitutions de Constantin et le droit privé au début du IVè siècle", tez, Lille, 1937, s. 26.
164 *CTh*, 4, 6, 3, de 336, Constantinus; Theodosius ve Valentinianus, Gaudement, *"Justum matrimonium",* s. 85-86.
165 Vaaz 19, 4, SC 175, I, 489.
166 Romalı Hippolytus, *Apostolike paradosis*, yay. haz., Bernard Botte, 16 (1968), s. 71-72.
167 Rousselle, *Porneia*, s. 133.
168 C.St. Tomulescu, "Justinien et le concubinat", *Studi in Honore di Gaetano Scherillo* (Milano, 1972), I, 299-326; C. Van De Wiel, "La légitimation par mariage subséquent de Constantin à Justinien. Sa réception sporadique dans le droit byzantin", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 25 (1978): 307-350; Clémence Dupont, *Les constitutions*, bl. VIII.
169 *CTh*, 9, 15, 1 (318); bkz. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford: Clarendon, 1979), s. 294-295.
170 *Codex Iustinianeus,* 9, 16, 7 = *CTh*, 9, 14, 1 (374).
171 *CTh*, 11, 36, 1 (314 ya da 315); 9, 9, 29; 38, 1 (322).
172 Dupont, *Les constitutions*, s. 110-112.
173 Hopkins, "Contraception", s. 139, Kilise Babaları'na göndermeleri içerir.
174 Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale occidentale* (Paris: Seuil, 1983), s. 130.
175 İskenderiyeli Aziz Clemens, *Paidagogos*, III, 4.
176 Kyrrhoslu Theodoretos, V, 55-57; I, 244-245.
177 Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (Paris, 1927), s. 81-82.
178 *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, çev. J.B. Bauer (Paris: Cerf, 1973).

7. Pandora'nın Kızları ve Yunan Kentlerindeki Ritüeller

1 François de Polignac, *La naissance de la cité grecque* (Paris, 1984), s. 79.
2 Hesiodos, *Theogony*, 590-591; bkz. Nicole Loraux, "Sur le race des femmes", *Les enfants d'Athéna* (Paris, 1984) içinde.
3 Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris, 1977), s. 177-179.
4 Susan Guettel Cole, "The Social Function of Rituals of Maturation: The Koureion and the Arktia", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55 (1984): 233-244.
5 Pierre Brulé, *La fille d'Athènes* (Paris, 1987).
6 Erkeklerin erginleme ayinleri konusunda bkz. Henri Jeanmaire, Couroi et Co-

urètes (Paris, 1939). Dişil kabulle ilgili bir değerlendirme için, Angelo Brelich, *Paides e Parthenoi* (Roma, 1969), s. 229 vd. ile Claude Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaique* (Roma, 1977), s. 67-69'la karşılaştırın.

7 Christiane Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions* (Atina, 1988), s. 136-148.

8 Calame, *Les choeurs,* I, 263 vd.. Ayrıca bkz. Brulé, *La fille,* s. 83 vd..

9 Brulé, *La fille,* s. 116.

10 Bkz. bu konuda L. Kahil'in çeşitli yayınları, özellikle "L'Artémis de Brauron, rites et mystères", *AK* 20 (1977): 86-98 ve "Le 'cratérisque' d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole", *Hesperia* 50 (3) 1981: 253-263.

11 Sourvinou-Inwood, *Girls' Transitions,* s. 15-66.

12 Breich, *Paides,* I, 280 vd..

13 Bu ritüelin ayrıntılı bir çözümlenmesi için bkz. Jean-Louis Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne* (Paris-Roma, 1986).

14 Örneğin bkz. Sophia Kaempf-Dimitriadou, *Die liebe der Götter in der Attischen Kunst des 5. Jahrbunderts vor Christ* (Bern, 1979).

15 Calame, *Les choeurs,* s. 367 vd..

16 Sourvinou-Inwood, *Girls' Transitions,* s. 39-66.

17 Bkz. Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir,* s. 151-174, 191-207.

18 Polignac, *La naissance de la cité grecque,* s. 78.

19 Detienne, "Violentes 'Eugénies'", *La cuisine du sacrifice en pays grec* içinde, s. 183-214.

20 Loraux, "Le nom athénien", s. 127.

21 Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris, 1986), II,260-264.

22 Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert* (Paris, 1986), s. 42.

23 a.g.e., s. 79-89 ve not 202.

24 René Ginouvès, *Balaneutikè: recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Paris, 1962), s. 268-276.

25 Cole, "The Social Function" ve Pauline Schmitt Pantel, "Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes", *Annales E.S.C.* 6 (1977): 1059-73.

26 Brulé, *La fille,* s. 361 vd..

27 a.g.e., s. 260.

28 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), s. 131-137.

29 Bkz. Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983).

30 Euripides, *Iphigenia Tauris'te,* II. 381-383.

31 "Le pur et l'impur" *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris, 1974) içinde, s. 121-140.

32 Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis* (Paris, 1972), s. 187-226.

33 Giulia Sissa, *Le corps virginal* (Paris, 1987), s. 27-65.

34 Hesiodos, *Theogony,* çev. Dorothea Wender, II. 570-593.

8. Romalı Kadınların Dinsel Rolleri

1 John Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs* (Roma: Ecole Française, 1989).

2 Festus'ta *Censor* Cato, s. 466 Lindsay.

3 Cato, *De agri cultura,* 143.

4 Paulus Diaconus, *Codex Festi Farnesianus*, s. 72 Lindsay.
5 Oliver de Cazanove, "*Exesto*: L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (A propos de Plutarque. Quaest. Rom. 85)", *Phoenix* 41 (1987): 159-174.
6 a.g.e., 165 vd..
7 Scheid, *Romulus*, s. 320 vd..
8 Paulus Diaconus, *Codex Festi Farnesianus*, s. 124. Cazanove, "*Exesto*", s. 166 vd..
9 Plutarkhos, *Life of Romulus*, 15.4 vd., 19.9.
10 Cazanove, "*Exesto*", s. 164 vd..
11 a.g.e., s. 159.
12 Plutarkhos, *Roman Questions*, 85.
13 Mary Beard, "The Sexual Status of Vestal Virgins", *JRS* 70 (1980): 12-27, özellikle 14.
14 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 1, 12, 14; Beard, "The Sexual Status", s. 15 vd..
15 Luigi Sensi, "Ornatus e status sociale delle donne romane", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia Perugia*, Sez. Studi Classici 18, IV (1980-81): 55-102.
16 Augusto Fraschetti, "La sepoltura delle Vestali e la città", *Du châtiment dans le cité. Supplices corporels et peines de mort dans le monde antique*, Collection de l'Ecole Française de Rome, cilt 9 (Roma: Ecole Française, 1984), s. 97-128.
17 Cazanove'ye göre Servius abartıyordu, *Commentary on the Eclogues*, 8.82.
18 Scheid, *Romulus*, s. 320 vd..
19 Cazanove, "*Exesto*", s. 170, n. 57.
20 Paulus Diaconus, *Codex Festi Farnesianus*, s. 473.
21 Georges Dumézil, *Religion romaine archaïque*, 2. bs. (Paris: Payot, 1974), s. 376.
22 Ovidius, *Fasti*, 4, 637-640.
23 Tertullianus, *De spectaculis*, 5.
24 Vero, *On the Latin Language*, 6.21'le ilgili olarak, Dumézil, *Religion*, s. 168 vd..
25 Prudentius, *Contra Symmachum*, 2.1107 vd. (*in flammam iugulant pecudes*).
26 Beard, "The Sexual Status", s. 17 vd..
27 a.g.e.; John Scheid, "Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant", *Le Temps de la réflexion* (Paris: Gallimard, 1986), s. 213-230.
28 Nicole Boels, "La statut religieux de la Flaminica Dialis", *REL* 51 (1973): 77-100.
29 Macrobius, *Saturnalia*, 1.16.30.
30 a.g.e., 1, 15, 18.
31 Paulus Diaconus, *Codex Festi Farnesianus*, s. 473.
32 Cato, *De agri cultura*, 143.
33 Paulus Diaconus, *Codex Festi Farnesianus*, s. 419.
34 Örneğin bkz. Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, I, Collection de l'Ecole Française de Rome, cilt 64 (Roma: Ecole Française, 1982), s. 290 vd..
35 Pierre Drossart, "Nonae Caprotinae. La fausse capture des Aurores", *RHR* 185 (1974): 129-139.
36 Ovidius, *Fasti*, 3.233.
37 Dumézil, *Religion*, s. 63 vd., 343 vd..
38 Champeaux, *Fortuna*, s. 311 vd..

39 Dumézil, *Religion,* s. 72.
40 a.g.e., s. 341 vd..
41 Kaynaklar için bkz. Champeaux, *Fortuna*, s. 378 vd..
42 a.g.e., s. 379 vd..
43 Ovidius, *Fasti*, 4.135-156.
44 a.g.e., s. 4.153 vd..
45 a.g.e., 4.149.
46 Filippo Coarelli, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Republica* (Roma: Quasar, 1988), s. 299 vd..
47 Champeaux, *Fortuna*, s. 391 vd..
48 a.g.e., s. 348 vd..
49 a.g.e., s. 335-373.
50 Livius 2.39 vd.; Halikarnassoslu Dionysios 8.22-62; Plutarkhos, *Life of Coriolanus,* 37.4 vd.; Valerius Maximus, 5.2.1. Ayrıca bkz. Dario Sabbatucci, "L'extra-romanità di Fortuna", *Religione e Civilta* 3 (1982): 511-527, özellikle 519.
51 Bkz. Champeaux, *Fortuna*, s. 335-373.
52 a.g.e..
53 Valerius Maximus, 1.8.4.
54 Plutarkhos, *Roman Questions*, 57.
55 a.g.e., 56.
56 Dumézil, *Religion*, s. 355.
57 Plutarkhos, *Life of Cicero*, 19; *Life of Caesar*, 9.
58 Macrobius, *Saturnalia*, 1.12.27.
59 Ovidius, *Fasti*, 5.148-158.
60 Propertius, 4.9.21-36; 51-61.
61 Giulia Piccaluga, "Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto", *SMSR* 35 (1964): 195-237, bkz. 221.
62 Clodius olayı için bkz. Philippe Moreau, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 avant J.C.* (Paris: Le Belles Lettres, 1982).
63 Propertius, 4.9.51; Iuvenalis, *Satires*, 2.84 vd..
64 Propertius, 4.9.28; Plutarkhos, *Life of Cicero*, 20.1; Plutarkhos, *Life of Caesar*, 10.
65 Iuvenalis, *Satires*, 2.86 vd.; Macrobius, *Saturnalia*, 6.314.
66 Plutarkhos, *Life of Caesar*, 9.9; Iuvenalis, *Satires*, 6.314.
67 Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérés à Rome. Des origines à la fin de la République,* Etudes et commentaires, cilt 27 (Paris: Klincksiek, 1958), s. 430.
68 Plutarkhos, *Roman Questions,* 50.
69 *Pro populo:* Cicero, *De legibus*, 2.9.21.
70 Iuvenalis, *Satires*, 9.115-117.
71 Macrobius, *Saturnalia*, 1.12.25.
72 Palladios, 11.19; Piccaluga, "Bona Dea", s. 217.
73 Servius, *Aeneid*, 8.314; Macrobius, *Saturnalia,* 1.12.27.
74 Macrobius, *Saturnalia*, 1.12.27.
75 Michel Gras, "Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaique", *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, Collection de l'Ecole Française de Rome, cilt 67 (Roma: Ecole Française, 1983), s. 1067-1075, özellikle 1072.
76 Beard, "The Sexual Status", s. 24 vd..
77 Livius, 27.37.
78 Giovanni Battista Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium*, 2. bs.

(Amsterdam: Hakkert, 1965), s. 155 vd.: IV, 1.4, II. 9-30; Va, I. 52; Va, II. 83-90.
79 Harold Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III (Londra, 1966), no. 424.
80 Ovidius, *Fasti*, 6.475.
81 *Matronas honestissimas*: Cicero, *Pro Millone*, 10.27.
82 Champeaux, *Fortuna*, s. 244.
83 Cazanove, "*Exesto*", s. 168.
84 Plutarkhos, *Life of Numa*, 12.3.
85 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 4.3.
86 Iuvenalis, *Satires*, 6.
87 Cicero, *De natura deorum*, 1.20.55; 2.28.70 vb.
88 Anne-Marie Tupet, *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Collection d'études anciennes (Paris: Belles Lettres, 1976).
89 Jean-Marie Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie; vestiges, images, tradition*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, cilt 270 (Roma: Ecole Française, 1988), s. 251.
90 Tüm sorular ve yorumlar için bkz. a.g.e..
91 a.g.e., s. 582.
92 Livius, 34.1 vd..
93 Pailler, *Bacchanalia*, s. 582.
94 Livius, 34.1. vd..
95 Kaynaklar için, Pailler, *Bacchanalia*, s. 592 vd..
96 Livius, 8.18.1 vd..
97 a.g.e., 40, 43 vd..
98 Livius, *Abridgement*, 98.
99 Quintilianus, *Institutio oratoria*, 5.11.39; Plutarkhos, *Life of Cato the Elder*, 9.11.
100 Robert Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 2. bs. (Paris: Boccard, 1982).
101 Macrobius, *Saturnalia*, 1.12.26.
102 a.g.e..
103 Horatius, *Odes*, 3.30.8.
104 Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, 2.52.
105 Festus, s. 79.
106 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 10.15.14.
107 Servius, *Aeneid*, 4.29.
108 Bkz. Nicole Boels, "La statut religieux de la Flaminica Dialis", *REL* 51 (1053) 3:77-100.
109 Plutarkhos, *Roman Questions*, 50.
110 Boels, "La statut religieux"; Scheid, "La flamine da Jupiter", s. 215.
111 Scheid, *Romulus*, s. 214 vd..
112 Cato, *De agri cultura*, 143.1.
113 *Rem divinam facere:* a.g.e., 5.3.
114 Bkz. Bölüm 3, Yan Thomas, "Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı".
115 a.g.e..
116 Evli kadınların aile içi statüsü konusunda krş. Halikarnassoslu Dionysios: "Bir kadın erdemli ve her bakımdan kocasına itaatkâr olduğunu gösterdiği sürece, kocanın efendi olmasını sağlayan aynı hakla ailenin efendisiydi."

1 I, 1-2, *Sources chrétiennes* 173, Marie Turcan (Paris, 1971) (Kartaca, 202 civarı). *Sources chrétiennes*, bundan böyle SC olarak anılacaktır.
2 Vaaz 5, "Praise of the Holy Virgin and Mother of God Mary", *Patrologiae Graecae* 65, 720B, beşinci yüzyıl. Bundan böyle PG olarak anılacaktır.
3 Galatyalılara 3:28.
4 Timoteosa I, 2:11-15. Topluluğun sessizliği için krş. Korintoslulara I 14:34, muhtemelen bir ekleme. Kadınların boyun eğmesi için bkz. Koloselilere 3:18; Efesoslulara 5:22; Titusa 2:3; Petrus I 3:1-15; hepsi, genel "aile içi kurallar" bağlamında anlaşılmalıdır.
5 Matta 27:56, 61; 28:1-10; Markos 15-40, 47; 16:1, 9-10; Luka 8:2; 24:10; Yuhanna 19:25; 20:1, 11-18.
6 Luka 10:38-42; Yuhanna 11-12.
7 Yuhanna 4:1-42.
8 Resullerin İşleri (bundan böyle "İşler" olarak anılacaktır) 16:13-15, 26, 40.
9 İşler 13:2-3, 18, 26; Korintoslulara I 16, 19; Romalılara 16:3-5; Timoteosa II, 4:19.
10 Romalılara 16:1.
11 *Actes de Paul*, çev. L. Vouaux (Paris, 1913).
12 Eusebios, *Ekklesiastike historia*, V, 1, 17-19, 37, 41-42, 53-56 (SC 41, G. Bardy, Paris, 1955). Krş. Marie Louise Guillaumin, "Une jeune fille qui s'appelait Blandine. Aux origines d'une tradition hagiographique", J. Fontaine ve Charles Kannengiesser, yay. haz., *Epektatis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou* (Paris, 1972) içinde, s. 93-98.
13 *Passio Perpetuae et Felicitatis,* Herbert Musurillo, *The Acts of Christian Martyrs* (Oxford, 1972) içinde, s. 106-131.
14 Pio Franchi de' Cavalieri, *Scritti agiografici* I, "Studi e Testi", 221 (Vatikan, 1962), s. 293-381.
15 Kartacalı Cyprianus, *The Conduct of Virgins* 3 (243).
16 SC 296, Pierre Maraval, 1982.
17 Mektup 22. Krş. İaeta'ya Mektup 107, *Correspondence*, 8 cilt, yay. haz., J. Labourt (Paris: CUF, 1949-1963) içinde.
18 Mektup 130.
19 *Sentences des Pères du Désert* (alfabetik derleme), çev. Lucie Regnault (Solesmes, 1981). Theodora: 309-315; Sacra: 885-891; Syncleticus: 892-909.
20 *Oeuvres monastiques* I. *Oeuvres pour les moniales* (SC 345, Adalbert de Vogue, Joël Courreau) (Paris, 1983).
21 Palladios, *Lausika Historia,* 46 (*La Storia Lausiaca,* yay. haz., G.J.M. Bartelink, Mondadori, 1974).
22 Hieronymus, *Mektup* 127 (411).
23 Mektup 103 (404).
24 Nazianzoslu Gregorios, PG 37, 1542-1550.
25 *Life of Melania* (SC 90, D. Gorce, Paris, 1962).
26 Pierre Petitmengin vd., *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende.* Cilt 1. *Les textes et leur histoire* (Paris, 1981); Cilt 2. *La survie dans les littératures européennes* (Paris, 1984) ve Evelyne Patlagean, "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté à Byzance", *Studi medievali* 17 (1976): 597-623.
27 Örneğin bkz. pseudo-Sophronius, *Life of Mary the Egyptian*, PG 87, 3697-2736.

28 *Journal d'Egérie* (SC 296, Pierre Maraval,.Paris, 1982).
29 PG 35, 757-760 (Caesarius'un cenaze vaazı); 991-1000A (babasının cenaze vaazı); PG 37, 969 s., 1029 s. (kendisi ve hayatıyla ilgili şiirler); Epitaphes, *Anthologie Palatine* VIII, 34074, yay. haz., Pierre Waltz (Paris: CUF, 1944).
30 PG 35, 789-817.
31 Kaisareialı Basileios, *Epistles*, 204, 6; 210, 1; 223, 3 (*Letters*, yay. haz., Yves Courtonne, 3 cilt [Paris: CUF, 1957-1966]), Yaşlı Makrina için; Nyssalı Gregorios, *Life of Macrina* 2, Emmelia için.
32 *Confessions*, I, 11; III, 11-12; V, 8-9; VI, 1-2, 13; VIII, 12; IX, 8-13; X.
33 *Gregorii Nysseni opera* IX, yay. haz., Andreas Spira (Leiden, 1967), s. 461-490; ayrıca bkz. Kenneth Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley, 1982).
34 Hieronymus, Mektup 46.
35 Bkz. *Oeuvres monastiques I*, s. 441 vd..
36 *Life of Anthony*, 3, 1, ed. G.J.M. Bartelink (Milano: Mondadori, 1974).
37 Örneğin, Palladios, *Lausika Historia*, 33. *Vie grecque de Pacôme*, 32, çev. A.J. Festugière (Paris, 1965); *Vie bohairique*, bl. 27, çev. A. Veilleux, "Spiritualité orientale", no. 38, Bellefontaine, 1984.
38 Augustinus, *Epistolae*, 211; L. Verheijen, *La Règle de Saint Augustin* (Paris, 1967), I, 105 vd..
39 SC 70, 108, 159, Henri-Irénée Marrou, Marguerite Harl, Claude Mondésert (Paris, 1960-1970).
40 (Frankfurt: Christoph Stücklin, 1974); P.A. Gramaglia, *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime communite cristiane*, 3 cilt (Roma, 1985).
41 Çev. Denys Gorce (Namur, 1958).
42 PG I, 350-442.
43 SC 95, H. Musurillo, V.H. Debidour (Paris, 1963).
44 Bkz. Michel Aubineau, "Les écrits de Saint Athanase sur la virginité", *Revue d'ascétique et de mystique* (1955): 140-173.
45 PG 30, 669-810.
46 SC 119, Michel Aubineau (Paris, 1966).
47 SC 125, H. Musurillo, B. Grillet (Paris, 1966); krş. *Sur les cohabitations suspectes*, yay. haz., J. Dumortier (Paris: CUF, 1955).
48 Saint Ambrose, *Ecrits sur la virginité,* çev. Marie-Gabriel Tissot (Solesmes, 1981).
49 *Bibliothèque augustinienne*, 3, çev. J. Saint Martin (Paris, 1949).
50 PL 16, 367-384.
51 *A son épouse* (SC 273, Charles Munier, Paris, 1980); *Le Mariage unique* (SC 343, Paul Mattei, 1988); *Exhortation à la chasteté* (SC 319, J.C. Fredouille, Paris, 1985).
52 *A une jeune veuve. Sur le mariage unique* (SC 138, B. Grillet, Paris, 1968).
53 *Bibliothèque augustinienne*, 3; krş. not 48'de anılan çeviri.
54 *Bibliothèque augustinienne*, 2, çev. Gustave Combés (Paris, 1948).
55 FG 51, 217-241.
56 Örneğin bkz. Kari Borresen, "L'usage patristique des métaphores féminines dans le discours sur Dieu", *Revue théologique de Louvain* 13 (1982): 205-220.
57 Bkz. Jeanne-Marie Demarolle, "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970): 42-47.
58 SC 320, 3-9, 336, Marcel Metzger (Paris, 1985-1987).
59 Örneğin bkz. Kaisareialı Basileios, *Epistles*, 188, 199, 217.
60 Ross S. Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics* (Philadelphia,

1988)'de toplanan metinler, bu tür belgelemeye de dayanır. Epigrafik kanıtların kullanımı için bkz. Charles Piétri, "Le mariage chrétien à Rome, IVe-Ve siècles", *Histoire vécue du peuple chrétien* (Toulouse, 1979), I, 105-130.

61 *A Diognète*, 6, 1 (SC 33, Henri-Irénée Marrou, Paris, 1951).

62 Hieronymus, *Mektup*, 22, 16.

63 Bkz. *Les Martyrs de Lyon* (177), Colloque de Lyon, 1977 (Paris, 1978); Garth Thomas, "La condition sociale de l'Eglise de Lyon en 177)", s. 93-106.

64 *Life of Macrina*, 7; *Life of Olympias*, 6.

65 Augustinus, *Epistolaes*, 211, 5-6; *Rule of Caesarius*, 21, 42.

66 Siricius, *Epistles*, 7, 3.

67 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* (Paris, 1976-1984); cilt 2: *L'usage des plaisirs*; cilt 3: *Le souci de soi*; krş. Averil Cameron, "Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault", *Journal of Roman Studies* 76 (1986): 266-271.

68 Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne* (Paris, 1983).

69 Paul Veyne, "La famille et l'amour sous le Haut Empire romain", *Annales E.S.C.* 33 (1978): 35-63.

70 Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

71 Johannes Paulus II, *Mulieris dignitatem* (1988).

72 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (Paris, 1949), I, 153.

73 Karl Borresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-Paris, 1968).

74 İki makale derlemesini karşılaştırınız: Rosemary Ruetner, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York, 1974) ve Eleanor McLoughlin'le birlikte, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York, 1974).

75 Elizabeth Schlüsser-Fiorenza, *In Memory of Her* (New York, 1983).

76 Elizabeth Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends* (Lewiston, N.Y., 1979); *Women in the Early Church* (Wilmington, Del., 1983), bir metin derlemesi; *Studies in Women and Religion*, 7 (New York-Toronto, 1981).

77 Süleymanın Meselleri 31:10.

78 Örneğin krş. *Talmud Babylone, Guittin* 90a: "Ahlaksız erkek, eşinin saçları ve omuzları açık sokağa gidip gelmesine ve erkeklerle birlikte yıkanmasına müsaade eder. Tevrat, böyle bir eşin boşanmasını buyurur."

79 *Pirke Avot*, I, 5 (Zakay ben Yohanan, MÖ 150 civarı).

80 İskenderiyeli Philon, *Special Laws*, III, 169-175.

81 Tesniye 24:1.

82 Talmud'daki *Ketoubot* üzerine yazı ile örneğin Collete Sirat vd., *Le Papyrus Inv. 5853 de l'Université de Köln; un contrat de mariage écrit en caractères hébraïques: Antinoopolis 417*, Papyrologica Colenensia, Kölner Papyri, 1987'yi karşılaştırınız.

83 *Antiquités juives*, IV, 219.

84 Levililer 12, 15.

85 Krş. *Talmud B, Kiddushin* 34-36a.

86 *Berahot* [Beraha] 7, 18 (Haham Mayer, MS ikinci yüzyıl).

87 Krş. J.B. Segal, "The Jewish Attitude towards Woman", *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 121-137.

88 *Contra Apion*, II, 102-104.

89 Çıkış 38:8.

90 *Contemplative Life*, 33-34.
91 Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue,* Brown Judaic Studies 36 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982).
92 *Talmud B, Sotah* 22 b.
93 *Talmud B, Pessahim* 62 b; krş. David Goodblatt, "The Beruriah Traditions", *Journal of Jewish Studies* 26 (1975): 68-85, William S. Green, yay. haz., *Persons and Institutions in Hahamnic Judaism,* Brown Judaic Studies 3 Mont. (Chico, Calif.: Scholars Press, 1977) içinde yeniden yayımlanmıştır.
94 *Talmud B, Berahot* 16 b.
95 *Talmud B, Meguilla* 14 a: Sara (krş Yaradılış 21:12), Miryam (Çıkış 15:20), Debora (Hâkimler 4:4), Hanna (1 Samuel 2:1), Abigail (1 Samuel 25:29), Hulda (2 Krallar 22:14).
96 2 Makkabiler 7 ve 4 Makkabiler.
97 Contra Apion II, 202. Kutsal metin Yaradılış 3:16 mıdır? Krş. İskenderiyeli Philon, *Hypothetica*, 7.3. Fakat buradaki kelime, "bir köle olmak"tır.
98 Matta 1:1-17.
99 Matta 1:3; krş. Yaradılış 38:1, 5; Yeşu 2:1, 5; Rut 1:6; 2 Samuel 11, 12. Dört annenin önemi konusunda bkz. örneğin André Paul, *L'Evangile de l'enfance selon St. Matthieu* (Paris, 1968), s. 29-35.
100 Matta 1-2; Luka 1-2.
101 Matta 1:23, krş. 1:25: "Ve karısını yanına alıp bir oğul doğuruncaya kadar onu bilmedi ve çocuğun adını İsa koydu."
102 Bkz. E. Ammann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, metin ve [Fransızca] çeviri (Paris, 1910); E. Strycker, "La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques", *Subsidia Hagiographica* 33 (Brüksel, 1961); H.R. Smid, *Protevangelium Jacobi. A Commentary* (Assen, 1965).
103 Örneğin bkz. Ambrose, *De virginitate*, II, 6-15; Meryem, bakirelerin modeli.
104 Meryem Roma'daki Santa Maria Maggiore Kemeri'nde, Müjde yortusu sırasında tapınak için erguvani ve al ip bükerken resmedilir.
105 Matta 12:46-50; krş. Markos 3:31-35; Luka 8:19 v 11:27-28.
106 Yuhanna 2:1-12.
107 Yuhanna 19:25-27.
108 İşler 1:14.
109 Galatyalılara 4:4.
110 Luka 10:38-42.
111 Yuhanna 11.
112 Yuhanna 4:27.
113 Yuhanna 4:9.
114 Matta 15:21-28; krş. Markos 7, 24-30.
115 Matta 21:31.
116 Luka 7:36-49; krş. Matta 26:6-13 ve hareketi bir kadına atfeden Markos 14:3-9. Yuhanna 12:1-8, Marta'nın kız kardeşi Meryem'e atfeder.
117 Yuhanna 8:1, 11.
118 Yuhanna 4:17-18.
119 Matta 9:20-22.
120 Luka 7:11-15.
121 1 Krallar 17:17-24.
122 Luka 21:1-3; Markos 12:41-44.
123 Luka 8:1-3 (*diakoneo* = yardımcı olmak).
124 Matta 27:56; Markos 15:40-41.
125 Matta 27:55-56; Markos 15:40-41.

126 Yuhanna 19:25-27.
127 Matta 27:61; Markos 15:47; Luka 24:55-56.
128 Markos 16:1; Luka 23:56, 24:1.
129 Matta 28, Markos 16, Luka 24, Yuhanna 20; krş. Martin Hengel, "Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen", P. Schmid, yay. haz., *Abraham unser Vater* (Leyden, 1963) içinde, s. 243-256.
130 İşler 1:14.
131 İşler 5:14; 8:3; 9:2.
132 İşler 9:36-42.
133 İşler 12:12-16.
134 Örneğin bkz. Iuvenalis, *Satires*, 6, 511-541.
135 Krş. Korintoslulara I, 16:9, Priskilla ve Akuila için Efesos'ta; Romalılara 16:5, aynı kişiler için Roma'da; Koloselilere 4:15, Nympha için Laodikya'da.
136 İşler 16:13-15.
137 İşler 17:4.
138 İşler 17:12.
139 İşler 17:34.
140 İşler 18:2-3.
141 İşler 18:24-26.
142 Romalılara 16:3-5.
143 Romalılara 16:1 ve 2; Romalılara 16:6 ve 12.
144 Romalılara 16:13.
145 Romalılara 16:15.
146 Romalılara 16:7.
147 Romalılara 16:15, sonraki adın dişil biçimi korunursa.
148 Filimona 2.
149 Korintoslulara I, 9:5.
150 Filipililere 4:2-3.
151 Krş. Çıkış 22:20-23; Tesniye 10:18; 14:29; 16:11, 14; 24:17-22; 26:12-13; Mezmurlar 68:6; İşaya 1:17; Eyub 29:12-13; Markos 12:42; Luka 7:12 ve 18:3.
152 1 Krallar 17:7-24.
153 Luka 2:36 vd..
154 İşler 6:1; 9:36-39; Markos 1:27.
155 Korintoslulara I, 7:8-9; 39-40.
156 Timoteosa I, 5:11-15.
157 Timoteosa I, 5:9-10.
158 Titusa 2:3-5.
159 Krş. Korintoslulara I, 7, 8:25-35.
160 R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux, 1972), s. 30-31.
161 Timoteosa I, 3:11
584 Tevrat'ın verildiği gün; Hıristiyanların Hamsin yortusu. – ç.n.
162 Yoel 2:28, İşler 2:17'de alıntılanır.
163 İşler 21:9.
164 Korintoslulara I, 11:2-16. Krş. örneğin M.D. Hooker, "Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11:10", *New Testament Studies* 10 (1963-64): 410-416; Annie Jaubert, "Le voile des femmes: 1 Cor. 11:2-16", *New Testament Studies* 18 (1972): 419-430; A. Feuillet, "Le signe de puissance sur la tête de la femme", *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973):

945-954; William Walker, "1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women", *Journal of Biblical Literature* 94 (1975): 94-100.
165 Vahiy 2:20-24.
166 *Dialogue with Tryphonus,* 88.
167 *Passion of Perpetua and Felicity,* 4-10. Bazı bilginlerin Montanusçu yanlarını vurguladığı hikâye, Yoel'den bir pasajla başlar.
168 PG 51, 191.
169 Marguerita Guarducci, *Epigrafia Graeca,* 4 cilt (Roma, 1967-1978), IV, 445.
170 Krş. örneğin, G. Fitzer, "Das Weib scheige in der Gemeinde", *Uber den unpaulinischen Character der Mulier-taceat Verse in 1 Korinthier* 14 (Münih, 1963); Robert Allison'la birlikte, "Let Women Be Silent in the Churches: 1 Corinthians 14:33b-36: What Did Paul Really Say and What Did It Mean?" *Journal for the Study of the New Testament* 32 (1988): 27-60.
171 Selaniklilere II, 2:7'yi aktaran Ephesians 133:4 krş. İspanya'da yerilen Gnostikler konusunda Ephesians 75:3 ve Origenesçiler konusunda 84:6.
172 Örneğin bkz. *Gospel of Thomas,* Logion 61, James H. Robinson, yay. haz., *The Nag Hammadi Library* (Leiden, 1977) içinde, s. 124.
173 Gospel of Mary 9:20; op. cit., s. 472.
174 Bkz. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979) ve Karen L. King, yay. haz., *Images of the Feminine in Gnosticism* (Philadelphia, 1988).
175 Örneğin bkz. Irenaeus, *Adversus haereses,* I, 1 (Ptolemy, Valentinus'un çömezi); I, 11 (Valentinus).
176 Apocrypha of John 2:9:14: "Ben, her zaman [sizinle birlikte duran] kişiyim. Ben Baba'yım, Ben Anne'yim, Ben Oğul'um." *The Nag Hammadi Library,* s. 99.
177 Krş. Irenaeus, *Adversus haereses,* I, 2, 2-3; I, 5, 1-3.
178 Madeline Scopello, "Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library", King, yay. haz., *Images of the Feminine in Gnosticism* içinde, s. 70-95.
179 Bkz. Gospel of Thomas, Logion 22.
180 Ayrıca bkz. Gospel of Thomas, Logion 114.
181 Bkz. Pagels, *The Gnostic Gospels,* s. 99-101. Diğer imgeler gibi bu da Gnostik çevrelerin dışında iyi biliniyordu. Krş. Wayne A. Meeks, "Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *History of Religion* 13 (1974): 165-208.
182 İustinos, I *Apol.* 26, 3; Irenaeus, *Adversus haereses,* I, 16, 2-3; Hippolytus, *Ref.* 6, 19, 2-3; Epiphanios, *Panarion,* 21, 3, 1-3.
183 Hieronymus, *Mektup,* 133, 4.
184 Epiphanios, *Panarion,* 42, 4.
185 Irenaeus, *Adversus haereses,* I, 25, 6; Origenes, Contra Celsus [Kelsos'a Karşı], 5, 61; Epiphanios, *Panarion,* 37, 6.
186 Tertullianus, *De praescriptione heareticorum,* 6, 6; 30, 5-6.
187 Irenaeus, *Adversus haereses,* I, 13, 3.
188 a.g.e..
189 a.g.e., 41:1-4.
190 Tertullianus, *De Baptismo,* 1, 2 (*pisciculi/piscis* kelimeleriyle oynanan oyuna dikkat edin).
191 a.g.e., 17, 4, Korintoslulara I, 14:35'in alıntılanması ve *Acts of Paul and Thecla*'nın yerilmesiyle birlikte.
192 Krş. *Exhortation to Chastity,* 10, 5.
193 *De virg. velandis,* 9, 1.
194 Epiphanios, *Panarion,* 49, 1.

195 Eusebios, *Ekklesiastike historia*, V, 16, 17, isimsiz bir Montanusçuluk karşıtından alıntı.
196 a.g.e., V, 18, 3, Apollonios'tan alıntı.
197 Kaisareialı Firmilian, Cyprianus, *Epistles*, 75, 10, 5.
198 Epiphanios, *Panarion*, 49:1 (1)-9(4).
199 Origenes, Korintoslulara I üzerine fragmanlar, C. Jenkins, *Journal of Theological Studies* 10 (1909): 41-42'de.
200 *On the Trinity*, 3, 41, 3.
201 Epiphanios, *Panarion*.
202 Gryson'un eserine (bkz. n. 160), Aimé-Georges Martimort meydan okudu: *Les Diaconesses. Essai historique* (Roma, 1982). Çıkan tartışmayı izlemek için bkz. A.-G. Martimort, "A propos du ministère des femmes", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 74 (1979): 102-108; R. Gryson, "L'ordination des diaconesses d'après le Constitutions Apostoliques", *Mélanges de Sciences Religieuses des Facultés Catholiques de Lille*, 1974. Kadınların diyakoz olmalarına izin verilmesine yönelik feminist çağrılar, Marie-Josèphe Aubert'in *Des femmes diacres*'ına (Paris, 1987) ilham vermiştir.
203 Polykarpos, *Philippian Epistles*, 6, 1.
204 İustinos, I *Apol.*, 67, 6.
205 Eusebios, *Ekklesiastike historia*, VI, 43, 11.
206 Polykarpos, *Philippian Epistles*, 4, 3.
207 *Smyrn.*, 13, 1.
208 Tertullianus, *Virg. vel.*, 9, 2, 3, yirmi yaşında örtüsüz bir bakirenin *viduae* arasına kabul edilmesine saldırır.
209 *Apostolic Constitutions*, II, 57, 22; VIII, 13, 14. Krş. Antonia Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, and 30, Matteo XIII, 8 nelle diverse interpretazioni*, 2. bs. (Bari, 1989).
210 *Exhortation to Chastity*, 13, 4.
211 Romalı Hippolytus, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, SC 11 bis, Bernard Botte, 2. bs. (Paris, 1968), bl. 10.
212 Fakat Mopsuestalı Theodora koşulu yumuşatır: Kadın, sonraki evliliklerinde dahi sadece sadık kalmalıdır (PG 66, 944 AB: Timoteosa I, 5:9). İkinci bir evliliği kabulü ya da reddi sert bir tartışma konusuydu.
213 Mektup 199 (düsturlar konusunda Amphilochus'a).
214 *Didascalia*, III, 5, 3-6, yay. haz., Funk, s. 188-190 (elli yıl); *Apostolic Constitutions*, III, 1, 1-2 (krş. SC 329, Marcel Metzger, Paris, 1986).
215 *Didascalia*, III, 5, 3-6; 6, 1-2; 8, 1-3.
216 *Apostolic Constitutions*, III, 7, 7.
217 *Didascalia*, III, 8, 1-5.
218 a.g.e., 6-7.
219 a.g.e., 9, 1-3.
220 *Apostolic Constitutions*, III, 9, 1-4.
221 *Didascalia*, III, 6, 1-2; krş. daha iyi eğitimli bazı kadınlara serbestlik tanır gibi görünen *Apostolic Constitutions*, III, 6, 1 ve 2.
222 Hermas, *Pastor*, 8, 2-3 (SC 53, Robert Joly, Paris, 1958).
223 [Genç] Plinius, *Letters*, X, 96, 8-9.
224 Bkz. Fibi, diyakoz, Romalılara 16:1.
225 *Didascalia*, II, 26, 6, çev. R. Gryson; krş. Ignatius, *To the Magnesians*, 6, 1: Piskopos Baba'nın suretindedir; diyakoz İsa'nın suretindedir ve papazlar havarilerin suretindedirler. Suriye'de, Kutsal Ruh'un suretinde olduğu söylenen

kadın diyakoz da listeye eklendi. Bunun nedeni, "ruh" kelimesinin cinsiyetinin Semitik dillerde dişil olması mıydı?

226 *Didascalia*, II, 28, 6; 44, 2-4; 57, 6-7.
227 *Didascalia*, III, 12, 1-13, 1.
228 *Apostolic Constitutions*, VI, 17, 4. Mısır'da bu tür görevleri kadın diyakozlardan çok, dul kadınlar ifa ederdi (bkz. Gryson, *Le ministère des femmes*, s. 81 vd.).
229 a.g.e., II, 16, 1-4.
230 a.g.e., III, 14, 1.
231 a.g.e., II, 26, 6.
232 a.g.e., II, 58, 4-6.
233 a.g.e., VIII, 28, 6.
234 a.g.e., VIII, 13, 14 (önceki).
235 a.g.e., VIII, 20, 1-2 (diyakozların atanma duasına paralel dua).
236 a.g.e., VIII, 31, 2.
237 a.g.e., VIII, 13, 14.
238 *Epistles*, 199, *Canon*, 44. Iustinianus, *Novella*, 6, 6, sadakatsiz Vesta rahibeleri için olduğu gibi ölüm cezası öngörüyordu; *Novella*, 123, baştan çıkarma durumunda bir manastıra kapatma cezasını öngörüyordu.
239 *Life of Olympias*, 5.
240 *Notice*, 37 (yay. haz., I. Sbordone, Roma, 1936, s. 118 vd.), Vaiz 9:8'i aktarıyor.
241 Bölüm 18.
242 *Didascalia*, II, 57; *Apostolic Constitutions*, II, 57.
243 John Moschus, *Pratum Spirituale*, bl. 3 (SC 12, yay. haz., Rouet de Journel).
244 D. Feissel, "Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du IIIe au VIe siècle", *Bulletin de correspondance hellénique*, ek VIII, no. 241 (Paris, 1983), dördüncü ve beşinci yüzyıllar.
245 a.g.e., no. 20, beşinci ve altıncı yüzyıllar.
246 a.g.e., no. 256, beşinci ve altıncı yüzyıllar.
247 a.g.e., no. 274, dördüncü yüzyıl.
248 *Life of Olympias*, 7.
249 Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, X, 50-52 (SC 341-342, Anne-Marie Malingrey, Paris, 1988).
250 Pentadia, PG 52, *Letters*, 94, 104, 185; Amprucla, *Letters*, 96, 103, 141.
251 *Letters to Olympias* 6 (13), SC 13 bis, s. 130; krş. Palladios, *Lausika Historia*, 41.
252 *Novella*, 3, 1, 1.
253 Nyssalı Gregorios, *Life of Macrina*, 29.
254 Martimort, *Les diaconesses*, s. 138-142'de aktarılan metinler.
255 a.g.e., s. 183.
256 *Apostolic Constitutions*, III, 6, 1-2; krş. *Didascalia*, III, 6, 1-2.
257 a.g.e., III, 9, 1-4; krş. *Didascalia*, III, 9, 2.
258 Bkz. Gryson, *Le ministère des femmes*, s. 94.
259 I, 41, 1.
260 I, 42.
261 *Ecclesiastical Canons of the Apostles*, bl. 21.
262 a.g.e., bl. 24.
263 Epiphanios, *Panarion*, 79:3 (6)-4 (1).
264 II, 2.
265 Ambrosiaster, *Questions Concerning the Old and New Testaments*, 45, 2-3.

266 *Chronicle*, 2, 50, 8.
267 *Canon*, 25.
268 *Letter*, 14, 13, ve 21.
269 Bkz. Pierre de Labriolle, *Les sources de l'histoire de montanisme* (Paris, 1913), s. 226-230.
270 Venantius Fortunatus, *Life of Saint Radegund*, 12, 26-28.
271 Adolf von Harnack, "Porphyrius gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate", *Abh. der königl. Preuss. Akad. der Wiss.* 1916, *Philos.-Hist. Kl.* 1, n. 97 (Jerome, *com. in Esaïam* 3, 2).
272 *On the Priesthood*, III, 9.
273 Palladios, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, IV, 22 vd., VIII, 76-85.
274 Örneğin bkz. *Letters to Olympias*, IX (XIV), 4e-5b.
275 *Epistles*, 127, 10.
276 Palladios, *Lausika Historia*, 54, 3.
277 a.g.e., 46, 3-4.
278 a.g.e., 46, 6.
279 *Life of Melania*, 54.
Scythopoisli Cyril, *Life of Saint Euthymia*, 30.
281 Bkz. K.G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley, Calif., 1982), bl. 3, 5, 6.
282 *Epistles*, 127, 7.
283 Bkz. Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècle* (Paris-Lahey, 1977), s. 181-203.
284 Feissel, "Recueil", no. 276, 275 (dördüncü yüzyıl).
285 Hieronymus, *Mektup* 77, 6, 10.
286 Fragman no. 58 Harnack (Macarius Magnus III, 5).
287 Palladios, *Lausika Historia*, 10, 2-4.
288 a.g.e., 46, 5-6.
289 *Life of Olympias*, 4-5. Theodosius 390'da, dul kadınların ve kadın diyakozların mallarını din adamlarına bırakmalarını emreden buyrukları yürürlükten kaldırdı (*Theodosius Yasaları*, XVI, 2, 27-28). Kanunun bu hükmü, 455'te Markionos tarafından iptal edildi.
290 *Life of Olympias*, 14, 12-13.
291 a.g.e., 5, 17-33.
292 a.g.e., 7, 3-6.
293 a.g.e., 6, 2.
294 a.g.e., 14-15. Krş. Palladios, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, 17, 200 vd..
295 *Life of Olympias*, 8, 14-16. Palladios, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, 17, 185-186.
296 Bkz. Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale, Constantinople* (Paris, 1974), s. 501-506.
297 *Life of Melania*, 9-19.
298 a.g.e., 20-22.
299 a.g.e., 41.
300 a.g.e., 49.
301 a.g.e..
302 a.g.e., 57-59.
303 Bkz. Elizabeth Clark, "Claims on the Bones of Saint Stephen", *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity* (Lewiston-Queenston: Edwin Mellen Press, 1986).

304 Diyakoz Markos, *Life of Porphyry of Gaza*, 43, 53, 75-78, 83-84, 92.
305 Holum, *Theodosian Empresses*, s. 189, 219.
306 a.g.e., s. 103, 137, 142, 144.
307 Timoteosa II, 1:5; krş. İşler 16:1.
308 Origenes, *Contra Celsus*, III, 55 (SC 136, M. Borret, Paris, 1968).
309 *Epistles*, 204, 6; krş. 210, 1.
310 Nazianzoslu Gregorios, *Funeral Oration for Basil*, V, 1.
311 *Life of Macrina*, 3.
312 André Chastognol, "Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine sous le Bas-Empire", *Revue des Etudes anciennes* 58 (1956): 241-253; *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire, Scripta varia* (Lille, 1987), s. 235-248.
313 Aziz Hieronymus'a mektup, *Letters*, 107, 1.
314 *Epistles*, 135, 136.
315 *Life of Melania*, 50-56. Gerontius'a göre, Volusian bir din öğrencisi olarak ölmeyi göze aldı; bu, iyi Hıristiyan sayılmanın birinci dereceden bir kanıtıdır.
316 PG 35, 812-813A.
317 *Confessions*, IX, 9, 19; krş. IX, 9, 22.
318 *Confessions*, III, 12, 21.
319 *Letters*, 2, 4 (Bibliothèque augustinienne, 46 B, 1987, s. 64-67).
320 Palladios, *Lausika Historia*, 38.
321 a.g.e., 54, 4.

10. Bir Anaerkillik Miti Yaratmak

1 Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Bachofen, *Gesammelte Werke*, yay. haz., Karl Meuli (Basel, 1948), 2 içinde, 293 vd.. Bundan böyle JB olarak anılacaktır.
2 JB, 2, 34-35.
3 JB, 2, 31.
4 "Le droit de la mère dans l'Antiquité", Bachofen'in *Das Mutterrecht*'inin Fransızca çevirisine önsöz, çeviren ve yayımlayan Groupe Français d'Etudes Féministes (Paris, 1903), s. 26.
5 a.g.e., s. 22.
6 Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat: Uber Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (Frankfurt, 1980), s. 33.
7 Bkz. H.R. Hays, *From Ape to Angel. An Informal History of Social Anthropology* (New York: Capricorn, 1958), s. 32 vd..
8 Karl Meuli, "Nachwort", Bachofen, *Gesammelte Werke*, 3 içinde, 1097.
9 Walter Benjamin, "Johann Jakob Bachofen", *Johann Jakob Bachofen (1815-1887): Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel* (Basel, 1987) içinde, s. 22.
10 JB, 2, 15-16.
11 Meuli, "Nachwort", s. 1107-1108.
12 Bkz. Plutarkhos, *Isis and Osiris*, 56, *Moralia*, 373 E.
13 JB, 2, 40-41.
14 JB, 2, 36 vd..
15 JB, 2, 238.
16 JB, 2, 375 vd..

17 JB, 3, 747.
18 JB, 2, 41, 385 vd..
19 JB, 2, 385.
20 JB, 2, 386-387.
21 JB, 2, 36.
22 JB, 2, 88, 387-388.
23 a.g.e..
24 JB, 2, 121.
25 JB, 2, 37.
26 JB, 2, 48 vd..
27 JB, 2, 100.
28 JB, 2, 104 vd..
29 JB, 2, 50; krş. Meuli, "Nachwort", s. 1108.
30 JB, 2, 53 vd..
31 JB, 2, 44 vd..
32 JB, 2, 47.
33 JB, 2, 61-64.
34 J.J. Bachofen, "Briefe", *Gesammelte Werke*, X, 512-515, 7 Haziran 1881 tarihli ve 309 no.'lu mektup, yay. haz., Fritz Husner (Basel, 1967).
35 Hans-Jürgen Heinrichs, yay. haz., *Materialen zu Bachofens "Das Mutterrecht"* (Frankfurt, 1975), s. 408-443. Krş. Erich Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Bollingen Series XLVII, 2. bs. (Princeton: Princeton University Press, 1963).
36 Friedrich Engels, *The Origins of the Family, Private Property, and the State* (New York: International, 1945). (*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev.: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, Sonbahar 1992).
37 Brigitta Hause-Schaüblin, "Mutterrecht und Frauenbewegung", *Johann Jakob Bachofen (1815-1887)* içinde, s. 137-150; krş. Evelyn Reed, *Woman's Evolution. From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York-Toronto: Pathfinder, 1975). (*Kadının Evrimi 1-2, Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev.: Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, İstanbul, Ocak 1994 - Sonbahar 1995).
38 Hans-Jürgen, *Johann Jakob Bachofen* (1815-1887) içinde, s. 107; Claudio Cesa, "Bachofen e la filosofia della storia", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 18(2) 1988:621-642'de, *Seminario su J.J. Bachofen* içinde.
39 JB, 3, 655 vd..
40 JB, 2, 263; krş. Strabo, VII, 7, 2, 321-322.
41 Arthur Bernard Cook, *Zeus. A Study of Ancient Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), 3, 89, n. 1.
42 Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2. bs. (Münih: C.H. Beck, 1955), I, 456, n. 6. H.J. Rose, "Prehistoric Greece and Mother-Right", *Folk-Lore* 37 (1926): 213-244.
43 Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), s. 46 ve n. 22. John Raffan'ın İngilizce çevirisi, *Greek Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
44 W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, 2. bs. (Auckland, N.Z.: University of Auckland Press, 1980), s. 11.
45 Rose, "Prehistoric Greece and Mother-Right", s. 213.
46 W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (Londra: Methuen, 1950); Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3. bs. (Cambrid-

ge: Cambridge University Press, 1922; yeniden basım New York: Meridian, 1955).

47 Bkz. Moses I. Finley, *The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought* (New York, 1963).

48 Harrison, *Prolegomena*, s. 260 vd..

49 Jane Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 1927; yeniden basım New York: Meridian, 1962), s. 492 vd..

50 Harrison, *Prolegomena*, s. 260 vd..

51 Karl Kerényi, *Zeus and Hera. Archetypal Image of Father, Husband and Wife*. Bollingen Series LXV (Princeton: Princeton University Press, 1975).

52 George Thomson, *The Prehistoric Aegean*, 3. bs. (Londra, 1961), s. 7.

53 a.g.e., s. 199. (*Tarih Öncesi Ege, 1-2, Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler*, çev.: Celal Üstel, Payel Yayınları, İstanbul, Sonbahar, 1991, 1995).

54 R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962).

55 Kaarle Hirvonen, *Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters* (Helsinki, 1968).

56 C.G. Thomas, "Matriarchy in Early Greece: The Bronze and Dark Ages", *Arethusa* 6 (1973): 173-195.

57 Panagis Lekatsas, *The Matriarchy and Its Conflict with the Patriarchy in Greece* (Atina: Keimena, 1970), Yunanca.

58 Burkert, *Griechische Religion*, s. 76-82.

59 Peter J. Ucko, "Anthropomorpic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from Prehistorical Near East and Mainland Greece", Royal Anthropological Institute Occasional Paper no. 24 (Londra, 1968).

60 Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, 2. bs. (Oxford: Clarendon, 1949), s. 10.

61 Augustinus, *De Civitate Dei* [Tanrı Devleti], XVIII, 9.

62 Thomson, *The Prehistoric Aegean*, s. 267.

63 Bkz. scholia to Aristophanes, *Ploutos*, 773; Klearkhos, ap. Athenaeus, XIII, 555 cd.

64 Bkz. scholia to Aristophanes, *Ploutos*, 773.

65 a.g.e..

66 Simon Pembroke, "Last of the Matriarchs: A Study in the Insriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965): 217-247.

67 Bkz. Michèle Rosellini ve Suzanne Saïd, "Usages de femmes et autres nomoi chez les 'sauvages' d'Héredote: Essai de lecture structurale", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 8 (1978): 949-1005; François Hartog, *Le mirror d'Héredote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris: Gallimard, 1980).

68 George Thomson, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, 4. bs. (Londra, 1973) (*Aiskhylos ve Atina, Dramanın Toplumsal Kökenleri Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 1990); Lekatsas, *The Matriarchy*.

69 Froma I. Zeitlin, "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia", *Arethusa* 11 (1978): 149-184.

70 Bkz. Hainrichs, *Materialen*; Wesel, *Der Mythos*; Hartmut Zinser, *Der Mythos das Mutterrecht* (Frankfurt, 1981); *Seminario su J.J. Bachofen*, vb.

71 Bkz. Nicole Loraux, "Et l'on déboutera les mères", *Les expériences de Tirésias* (Paris: Gallimard, 1989) içinde, s. 219-231.

72 Joan Bamberger, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere, yay. haz., *Woman Culture and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974) içinde, s. 263-280.

11. Günümüzde Eski Tarih ve Kadınlar

1 Bkz. araştırmaların durumu hakkındaki daha önceki değerlendirmem, "La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité greque", Michelle Perrot, yay. haz., *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Marsilya: Rivages, 1984) içinde, s. 98-119.

2 Michael Rostovtzeff, *A History of the Ancient World I: The Orient and Greece* (Londra, 1930); A.W. Gomme, *Essays in Greek History and Literature* (Oxford, 1937), s. 89-115; Victor Ehrenberg, *Aspects of the Ancient World* (New York, 1946), s. 65-66.

3 Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Wives, Whores and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York, 1975).

4 Marilyn Skinner, yay. haz., "Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity", *Helios*, özel sayı, 1987.

5 Josine Blok ve Peter Mason, yay. haz., *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society* (Amsterdam, 1987).

6 Beate Wagner-Hasel, "Das private wird politisch: Die Perspektive 'Geschlecht' in der Altertumswissenschaft", Ursula A.J. Becher ve Jörn Rüsen, yay. haz., *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive* (Frankfurt, 1988) içinde, s. 11-50.

7 Josine Blok, "Sexual Asymmetry: A Historiographical Essay", Blok ve Mason, yay. haz., *Sexual Asymmetry* içinde.

8 Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91 (1986).

9 Örneğin, Sarah B. Pomeroy, "Selected Bibliography on Women in Antiquity", *Arethusa* 8 (1973): 127-155, John Perradotto ve John P. Sullivan, yay. haz., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Albany, N.Y., 1984 içinde genişletildi; Elaine Fantham, "Women in Antiquity: A Selective (and Subjective) Survey, 1979-1984", *E.M.C.* 30 (1986): 1-24; Phyllis Culham, "Ten Years After Pomeroy: Studies of the Image and Reality of Women in Antiquity", *Helios* (1987): 9-30.

10 Blok, "Sexual Asymmetry", s. 1-57.

11 Beate Wagner-Hasel, "Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit? Zur Geschichte und Nutzanwendung eines Topos", *Der Altsprachliche Unterricht* 2 (1989): 18-29 içinde.

12 Nicole Loraux, "La cité, l'historien, les femmes", *Pallas* (1985): 7-39; "Notes sur un impossible sujet de l'histoire", "Le Genre de l'Histoire" içinde, *Les Cahiers du GRIF* 37-38 (1988): 113-124.

13 Helen King, "Sacrificial Blood: The Role of *amnion* in Ancient Gyneocology", Skinner, yay. haz., "Rescuing creusa", içinde, s. 117-126.

14 Bkz. Bölüm 5, Claudine Leduc, "Antik Yunanistan'da Evlilik".

15 Culham, "Ten Years After".

16 Wagner-Hasel, "Das Private wird politisch".

17 Bkz. Bölüm 4, François Lissarrague, "Kadın Figürleri".

18 Sarah Humphreys, *Family, Women and Death. Comparative Studies* (Londra, 1984). Domenico Musti, "Pubblico e privato nella democrazia periclea", *Quaderni Urbinati* 20 (1985): 7-18.

19 Pauline Schmitt Pantel, *La cité au banquet: Histoire des banquets publics dans les cités grecques* (Roma: Ecole Française de Rome, 1991)'teki kaynakça.

20 Gillian Clark, "We Await the New Season's Collection with Interest", *The Classical Review* 1 (1989): 103-105.

Kadının Sesi

1 Bu çeviri, Paul Monceaux'nun Latince metin "Azize Perpetua ile Azize Felicita'nın Çilesi", 3-10'un Fransızca çevirisinden Arthur Goldhammer'ın yaptığı İngilizce çeviriye dayanmaktadır.

Kaynakça

Adnès, André ve Pierre Canivet. "Guérisons miraculeuses et exorcisme dans l'*Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr", *Revue de l'Histoire des Religions* 171 (1967): 53-82, 149-179.

Ahrem, Maximilian. *Das Weib in der antiken Kunst.* Jena, 1914.

Arrigoni, Giampiera. "Amore sotto il manto e iniziazione nuziale", *QUCC* (1983): 7-56.

———, yay. haz., *Le donne in Grecia.* Bari ve Roma: Laterza, 1985.

——— "Tra le donne dell'Antichità: Considerazioni e ricognizioni", Renato Uglione, yay. haz., *La donna nel mondo antico.* Torino, 1987 içinde, s. 39-71.

Arthur, Marilyn B. "Early Greece: The Origins of the Western Attitude Towards Women", *Arethusa* 6 (1973): 7-58.

——— "Liberated Women: The Classical Era", R. Bridenthal ve C. Koontz, yay. haz., *Becoming Visible: Women in European History.* Boston: Houghton Mifflin, 1977 içinde, s. 60-89.

——— "Review Essay-Classics", *Signs* 2 (1976): 383-403.

——— "Sexuality and the Body in Ancient Greece", *Mètis* (1990).

——— "Women and the Family in Ancient Greece", *The Yale Review* (Yaz 1982): 532-547.

Bachofen, Johann Jakob. *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur,* Karl Meuli, yay. haz., *Gesammelte Werke,* cilt II, III. Basel, 1948 içinde.

——— *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen,* çev. R. Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1967.

——— *Du règne de la mère au patriarcat.* Lozan: Editions de l'Aire, 1980.

Bamberger, Joan. "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere, yay. haz., *Women, Culture and Society.* Stanford: Stanford University Press, 1974 içinde, s. 263-280.

Barb, Alphon A. "Diva Matrix", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953): 193-238.

Bazant, Jan. *Les citoyens sur les vases athéniens.* Prag, 1985.

Beard, Mary. "The Sexual Status of Vestal Virgins", *JRS* 70 (1980): 12-27.

Beaucamp, Joelle. *La situation juridique de la femme à l'époque protobyzantine.* Paris. Université de Paris, 1987.

——— "Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIIe au VIe siècle", *Revue historique de droit français étranger* 54 (1976): 485-508.

Becher, Ursula A.J. ve Jörn Rüsen, yay. haz., *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*. Frankfurt am Main: Suhrkampf, 1988.

Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969.

Bérard, Claude. "L'impossible femme athlète", *Aion ArchSt* 8 (1986): 195-202.

——— "L'ordre des femmes", *La Cité des images*. Lozan ve Paris, 1984, s. 85-103.

Biardeau, Madeleine. "Devi: La Déesse en Inde", Y. Bonnefoy, yay. haz., *Dictionnaire des mythologies* I. Paris: Flammarion, 1981 içinde, s. 295-298.

——— *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris: Flammarion, 1981.

Bickerman, E.J. "La structure juridique du mariage grec", *Bulletino dell'Istituto di Diritto romano* (1975): 1-28.

Blok, Josine ve Peter Mason, yay. haz., *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*. Amsterdam: Gieben, 1987.

Bluestone, Nathalie Harris. *Women and the Ideal Society*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Boardman, John ve Donna C. Kurtz. *Greek Burial Customs*. Londra, 1971.

Bocquet, C. "Espèce biologique", *Encyclopedia Universalis*, cilt 6.

Boels, Nicole. "Le statut religieux de la Flaminica Dialis", *Revue des études latines* 51 (1953): 77-100.

Borresen, Kari-Elisabeth. *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo ve Paris, 1968.

Bourriot, F. *Recherches sur la nature du génos*. Paris: Ampion, 1976.

des Bouvrie, Synnove. *Women in Greek Tragedy: An Anthropological Approach*. Oslo: Norwegian University Press, 1990.

Bradley, Keith R. "Wet Nursing at Rome: A Study in Social Relations", Beryl Rawson, yay. haz., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986 içinde, s. 201-229.

Brelich, Angelo. *Paides e Parthenoi*. Roma: Ateneo, 1969.

Brooten, Bernadette. *Women Leaders in the Ancient Synagogue, Brown Judaic Studies* 36. Chicago, Calif.: Scholars Press, 1982.

Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

——— *The Cult of the Saints*. Chicago: Peter Smith, 1982.

Brulé, Pierre. "Arithmologie et polythéisme. En lisant Lucien Gerschel", *Lire les polythéismes 1. Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Paris: Besançon ve Paris, 1986, s. 35-47.

——— *La fille d'Athènes. Le religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société. Annales littéraires de l'Université de Besançon* 363. Paris, 1987.

Burguiere, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen ve Françoise Zonabend, yay. haz., *Histoire de la Famille*, cilt 1, *Mondes lointains, Mondes anciens*. Paris: Armand Colin, 1986.

Burkert, Walter. *Greek Religion*, çev. J. Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

——— *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, 1977.

Burnyeat, Myles. "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration", *Bulletin of the Institute for Classical Studies* 24 (1977): 7-16.

Burrus, W. *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of Apocryphal Acts*. Studies in Women and Religion 23. New York: Edwin Mellen, 1987.

Byl, Simon. *Recherches sur les grandes traités biologiques d'Aristote: Sources écrites et préjugés*. Brüksel, 1980.

Calame, Claude. *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque.* Roma: Ateneo, 1977.
Cameron, Averil ve Amélie, Kuhrt, yay. haz., *Images of Women in Antiquity.* Londra: Croom Helm, 1983.
——— "Women in Ancient Culture and Society", *Der Altsprachliche Unterricht* 2 (1989): 6-17.
Campese, Silvia, Paola Manuli, ve Giulia Sissa. *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca.* Torino: Boringhieri, 1983.
Cantalamessa, Raniero. *Etica Sessuale et Matrimonio nel Cristianismo delle Origine.* Milano, 1976.
Cantarella, Eva. *L'ambiguo malanno. Condizione ed immagine della donna nell'antichità greca e romana.* Roma: Riuniti, 1981.
——— J.J. Bachofen'e Giriş, *Il potere femminile. Storia e teoria,* çev. A. Maffi. Milano, 1977.
Canto, Monique. "The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato", *Poetics Today* 6 (1985).
Cassimatis, Hélène. "Imagerie et femme", *La femme dans le monde méditerranéen,* I, *Antiquité.* Travaux de la Maison de l'Orient 10. Lyon Maison de l'Orient Mediterranéen, 1985, s. 19-28.
de Cavalieri, Pio Franchi. *Scritti agiografici I.* Studi e Testi 221. Vatikan, 1961, s. 41-155.
de Cazanove, Olivier. *Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome, Phoenix* 41 (1987): 159-174.
Champeaux, Jacqueline. *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain* I. Collection de l'Ecole Française de Rome 64. Roma: Ecole Française, 1982.
Clark, Elizabeth A. *Asceticism, Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity.* Studies in Women in Religion 20. Lewiston ve Queenston: Edwin Mellen, 1986.
——— *Women in the Early Church.* Wilmington: Michael Glazier, 1983.
Coarelli, Filippo. *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica.* Roma: Quasar, 1988.
Colombo, I. Chirassi. "Paides e Gynaikes: Note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica", *Quaderni Urbinati Nuova Serie* 1 (1979): 25-58.
Crook, J.A. "Feminine Inadequacy and the Senatus-Consultum", B. Rawson, *The Family in Ancient Rome* içinde, s. 83-92.
Culham, Phyllis. "Ten Years After Pomeroy: Studies of the Images and Reality of Women in Antiquity", *Helios* (1987): 9-30.
Dalla, D. *L'Incapacita sessuale in diritto romano.* Milano, 1978.
Davies, Stevan L. *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.
De Heusch, Luc. *Pourquoi l'épouser? et autres essais.* Paris: Gallimard, 1971.
Detienne, Marcel. *Dionysos à ciel ouvert.* Paris: Hachette, 1986.
——— *L'écriture d'Orphée.* Paris: Gallimard, 1989.
——— *Les jardins d'Adonis.* Paris: Gallimard, 1972.
——— "Puissances du marriage I. Entre Héra, Artémis et Aphrodite", Y. Bonnefoy, yay. haz., *Dictionnaires des mythologies* II. Paris: Flammarion, 1981 içinde, s. 65-69.
——— "Violentes Eugénies. En pleines Thesmophories des femmes couvertes de sang", Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, yay. haz., *La cuisine du sacrifice en pays grec.* Paris: Gallimard, 1979 içinde.

Dixon, Suzanne. "Family Finances: 'Terentia and Tulia'", B. Rawson, *The Family in Ancient Rome* içinde, s. 93-120.
——— *Praemium emancipationis*. Milano, 1983.
——— *The Roman Mother*. Londra ve Sidney: Croom Helm, 1988.
Dörmann, Johannes. "Was J.J. Bachofen Evolutionist?", *Anthropos* 60 (1965): 1-48.
Dowden, Ken. *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. Londra: Routledge, 1989.
Drossart, Pierre. "'Nonae Caprotinae.' La fausse capture des Aurores", *RHR* 185 (1974): 129-139.
du Bois, Page. *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
Dumézil, Georges. *Religion romaine archaïque*, 2. bs. Paris: Payot, 1974.
Dunand, Françoise. "Images du féminin dans le roman grec", *Mélanges Pierre Lévêque*. Paris: Besançon, 1989, s. 173-182.
Duval, Yvette. *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du VIème au VIème siècles*, 2 cilt. Collection Ecole Française de Rome. Roma, 1982.
Epstein, Louis M. *Sex Laws and Customs in Judaism*. New York, 1948.
Evans-Pritchard, E.E. *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*. Londra: Faber and Faber, 1965.
Eyben, Emiel. "Antiquity's View of Puberty", *Latomus* 31 (1972): 678-697.
Eynard, Laure. *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*. Paris, 1990.
Fayer, Carla. "L'ornatus della sposa romana", *Studi Romani* 34 (1986): 1-24.
——— *La Femme dans le Monde Méditerranéen I, Antiquité*. Travaux de la Maison de l'Orient 10. Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen, 1985.
Finley, Moses I. *The World of Odysseus* (New York: Viking, 1965).
Flandrin, Jean-Louis. *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale*. Paris: Seuil, 1983.
Foley, Helen P., yay. haz., *Reflections of Women in Antiquity*. New York: Gordon and Breach, 1981.
Fontanille, Marie-Thérèse. *Avortement et contraception dans la médecine grécoromaine*. Paris: Laboratoires Seale, 1977.
Foxhall, Lin. "Household, Gender and Property in Classical Athens", *The Classical Quarterly* 39 (1989): 22-44.
Fraschetti, Augusto. "La sepoltura delle Vestali e la città", *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peines du mort dans le monde antique*. Collection de l'Ecole Française de Rome 79. Roma: Ecole Française, 1984, s. 97-128.
Fridh, Ake. *Le problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité*. Stockholm, 1968.
Friedländer, L. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, cilt 1. Leipzig, 1919.
Frontisi-Ducroux, Françoise. "Images du ménadisme féminin: Les vases des Lénéennes", *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*. Roma: Ecole Française de Rome, 1986.
Gardner, J.F. *Women in Roman Law and Society*. Londra: Croom Helm, 1986.
Gaudement, Jean. *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*. Paris, 1985.
Giannarolli, Elena. *La tipologia femminile nella biografia a nell'autobiografia cristiana del IV secolo*. Studi Storici 127. Roma, 1980.
Gide, P. *Etude sur la condition privée de la femme*. Paris, 1867.
Ginouves, René. *Balaneutiké: Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*. Paris: Ecole Française d'Athenes, 1962.
Godelier, Maurice. *La production des Grands Hommes*. Paris: Fayard, 1982.

Gonzalez, E. Garrido, yay. haz., *La mujer en el mondo antique*. Madrid, 1986.
Goodwater, Leanna. *Women in Antiquity: An Annotated Bibliography*. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1975.
Gossman, Lionel. *Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study in Antiquity*. Transactions of the American Philosophical Society LXXV. Philadelphia, 1983.
Götte, Erika. *Frauengemachtbilder*. Münih, 1957.
Gould, John. "Law, Custom and Myth: Aspects of the Position of Women in Classical Athens", *JHS* 100 (1980): 38-59.
Gourévitch, Danielle. *Le Mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*. Paris: Belles Lettres, 1984.
Gras, Michel. "Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque", *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Collection de l'Ecole Française de Rome, cilt 67. Roma: Ecole Française, 1983, s. 1067-1075.
G.R.I.E.F. *La dot, la valeur des femmes*. Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail XXI. 1982.
Gryson, Roger. *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*. Gembloux, 1970.
Guettel-Cole, Susan. "The Social Function of Maturation: The *koureion* and the *arkteia*", *ZPE* 55 (1984): 233-244.
Hallet, Judith P. *Fathers and Daughters in Roman Society: Women and the Elite Family*. Princeton: Princeton University Press.
——— "Women as Same and Other in Classical Roman Elite", *Helios* 16 (1989): 59-78.
Halperin, David M., John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin, yay. haz., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
Harrison, A.R.W. *The Law of Athens: The Family and Property*. Oxford: Oxford University Pres, 1968.
Havelock, Christine M. "Mourners on Greek Vases: Remarks on the Social History of Women", Stephen Hyatt, yay. haz., *The Greek Vase*. New York, 1979 içinde.
Heinrichs, Hans-Jürgen, yay. haz., *Materialen zu Bachofens "Das Mutterrecht"*. Frankfurt am Main, 1975.
Héritier-Augé, Françoise. "La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation", *L'Homme* 94 (1985): 5-22.
——— "L'individu. Le biologique et le social", *Le Débat* 36 (1985): 27-32.
Herter, Hans. "Dirne." *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957): 1154-1213.
Hirvonen, Kaarle. *Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*. Helsinki, 1968.
Hoffmann, Genevièue. *La jeune fille, les pouvoirs et la mort dans la société athénienne du Vème siècle*. Paris: Université de Paris, 1987.
L'Homme XIX (1979). Sosyal antropolojide cinsiyet kategorileri sayısı.
Hopkins, Keith. "The Age of Roman Girls at Marriage", *Population Studies* 18 (1965): 309-327.
——— "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt", *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980): 303-354.
——— "Contraception in Roman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 8 (1965): 124-151.
——— *Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History*, 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

——— "On the Probable Age Structure of the Roman Population", *Population Studies* 20 (1966): 245-264.

Huchthausen, L. "Herkunft und ökonomische Stellung weiblicher Adressaten von Reskripten des Codex iustinianus", *Klio* 56 (1974): 199-228.

Humbert, M. *Le remariage à Rome. Etude d'histoire juridique et sociale.* Milano, 1972.

Humphreys, Sarah. *The Family, Women and Death: Comparative Studies.* Londra: Routledge & Kegan, 1983.

Iriarte, Ana. *Las redes del enigma, Voces feminas en el pensamiento griego.* Madrid, 1990.

Jeanmaire, Henri. *Couroi et Courètes.* Paris, 1939.

——— *Dionysos.* Paris, 1951.

Jost, Madeleine. *Sanctuaries et cultes d'Archadie, Etudes Peloponnésiennes* IX. Paris: Vrin, 1985.

Jung, C.G. ve K. Kerényi. *Introduction à l'essence de la mythologie.* Paris: Payot, 1974.

Just, Roger. *Women in Athenian Law and Life.* Londra: Routledge, 1989.

Kaempf-Dimitriadou, Sophia. *Die Liebe der Götter in der attischen Kunst des 5 Jahrhunderts v. Chr.* Bern, 1979.

Kahil, Lily. "L'Artémis de Brauron. Rites et mystères", *Antike Kunst* 20 (1977): 86-98.

——— "Le cratérisque d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole", *Hesperia* 50 (1981): 253-263.

——— "Le déesse Artémis: Mythologie et l'iconographie", *Greece and Italy in the Classical World.* Acts of the XIIth International Congress of Classical Archaeology. Londra, 1979, s. 73-87.

Kammerer-Grothaus, Helke. *Frauenleben-Frauenalltag im antiken Griechenland.* Berlin: Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1984.

Kampen, Natalie. *Image and Status: Roman Working Women in Ostia.* Berlin, 1971.

Karabélias, Evanghelos. *L'épiclérat attique.* Paris: Institut de droit romain, 1974.

Kauffmann-Samaras, Aliki. "Mères et enfants sur les lébétès nuptiaux à figures rouges attiques du Vème siècle", Third Symposium on Ancient Greek and Related Pottery. Kopenhag, 1988, s. 286-299.

Keuls, Eva. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens.* New York: Harper and Row, 1986.

King, Helen. "Sacrificial Blood: The Role of the *amnion* in Ancient Gynecology", *Helios* (1987): 117-126.

King, Karen, yay. haz., *Images of the Feminine in Gnosticism.* Philadelphia: Augsburg Fortress, 1988.

Klingenberg, G. "Die Frau im römischen Abgaben und Fiskalrecht", *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 30 (1983): 141-150.

Kraemer, Ross S. *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religion in the Greco-Roman World.* Philadelphia: Augsburg Fortress, 1988.

Lacey, W.K. *The Family in Classical Greece.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.

Laporte, Jean. *The Role of Women in Early Christianity.* Studies in Women and Religion 7. New York ve Toronto: Edwin Mellen, 1981.

Le Bonniec, Henri. *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République.* Etudes et commentaires 27. Paris: Klincksiek, 1958.

Leduc, Claudine. "Observations sur la 'diverging devolution' dans deux cités grecques: Athènes et Gortyne", *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne.* Marsilya, 1987, s. 211-226.

Lefkowitz, Mary R. *Heroines and Hysterics*. Londra, 1981.
——— *Women in Greek Myth*. Londra: Duckworth, 1986.
——— ve M.B. Fant. *Women's Life in Greece and Rome*. Londra ve Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
Legendre, P. *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*. Paris, 1985.
di Lello-Finuoli, Anna Lucia. "Donne e matrimonio nella Grecia arcaica", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* XXV (1984): 275-302.
Lennox, J.G. "Aristotle on Genera, Species and the More and Less", *Journal of the History of Biology* 13 (1980): 321-346.
Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. New York ve Oxford: Oxford University Press, 1986.
Lévêque, Pierre. *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens*. Paris: Belles Lettres, 1988.
——— "Pandora ou la terrifiante féminité", *Kernos* 1 (1988): 49-62.
——— *Les premières civilisations* I, *Des despotismes orientaux à la cité grecque*. Paris: PUF, 1987.
Lévy, Edmond, yay. haz., *La femme dans les sociétés antiques*. Actes des colloques de Strasbourg (Mayıs 1980 ve Haziran 1981). Strasbourg: Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983.
Lissarrague, François ve Alain Schnapp. "Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers?", *Le Temps de la Réflexion* II (1981).
Loraux, Nicole. "La cité, l'historien, les femmes", *Pallas* (1985): 7-39.
——— *Les enfants d'Athéna*. Paris: Maspero, 1981.
——— *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1989.
——— *Façons tragiques de tuer une femme*. Paris: Hachette, 1985.
——— *Les mères en deuil*. Paris: Seuil, 1990.
——— "Notes sur un impossible sujet de l'histoire", *Le Genre de l'Histoire. Les Cahiers du GRIF* (1988).
MacCormack, C. ve M. Strathern, yay. haz., *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
MacMullen, Ramsay. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, Conn. ve Londra: Yale University Press, 1981.
——— "Women in Public in the Roman Empire", *Historia* 29 (1980): 208-218.
Mactoux, Marie Madeleine. *Pénélope*. Annales littéraires de l'Université de Besançon. Paris, 1975.
Magli, Ida, yay. haz., *Matriarcato e potere delle donne*. Milano, 1978.
Marrou, Henri Irénée. *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*. Paris: Seuil, 1950.
Martha, Jules. *Les sacerdoces athéniens*. Paris, 1882.
Martimort, Aimé-Georges. *Les Diaconesses. Essai historique*. Roma, 1982.
Masiello, T. *La donna tutrice. Modelli culturali e prassi giuridica fra gli antonini e i severi*. Napoli, 1979.
Mattingly, Harold. *Coins of the Roman Empire in the British Museum* III. Londra, 1966.
Mayer, Gunther. *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*. Stuttgart, Berlin ve Köln, 1987.
Metz, René. *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine: Etude d'histoire et de liturgie*. Paris, 1954.
Metzger, Henri. *Les représentations dans la céramique attique du IVème siècle*. Paris, 1951.

Meyer, P.M. *Der römische Konkubinat.* Leipzig, 1865, yeniden basım 1966.
Miralles, C., yay. haz., *La dona en l'antiguitat.* Barcelona, 1987.
Modrzejewski, Joseph. "La structure juridique da mariage grec", *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi.* Bologna, 1981, s. 231-268.
Monceaux, Paul. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 70-96.
Moreau, Philippe. *Clodiana religio. Un procès politique en 61 avant J.C.* Paris: Belles Lettres, 1982.
——— "Patrimoines et successions à Larinum au Ier siècle avant J.C.", *Revue historique de droit français et étranger* (1986): 169-189.
——— "Structures de parenté et d'alliance à Larinum d'après le *pro Cluentio*", *Les "bourgeoisies" municipales italiennes aux IIe et Ier siècles avant J.C.* Napoli, 1983, s. 99-123.
Morgan, Lewis H. *Ancient Society,* giriş Leslie A. White. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
Morsin, J. *Aristotle on Generation of Animals: A Philosophical Study.* Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
Mossé, Claude. *La femme dans la Grèce antique.* Paris: Albin Michel, 1983.
Munier, Charles. *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier-IIIème siècles),* Traditio Christiana VI. Bern, 1987.
Murdock, George Peter. *Social Structure.* New York: Macmillan, 1949.
Musurillo, Herbert. *The Acts of the Christian Martyrs.* Oxford: Oxford University Press, 1972, s. 108-118.
Nardi, Enzo. *Procurato aborto nel mondo antico.* Milano: Giuffré, 1971.
Nau, Jean-Yves. "La puberté programmée", *Le Monde,* Şubat 1988, s. 21, 23.
Needham, Rodney, yay. haz., *Rethinking Kinship and Marriage.* Londra: Tavistock, 1971.
Neumann, Erich. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype,* çev. R. Manheim. Londra: Routledge and Kegan, 1985.
Neumer-Pfau, Wiltrud. *Studien zur Ikonographie und Gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite Statuen.* Bonn: Rudolph Halbelt, 1982.
Opitz, Claudia, yay. haz., *Weiblichkeit oder Feminismus?* Drumlin, 1983.
Otto, Walter. *Les dieux de la Grèce,* çev. C.N. Grimbert ve A. Morgant. Paris: Payot, 1981.
——— *Die Götter Griechenlands.* Frankfurt am Main, 1929.
Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels.* New York: Random House, 1979.
Pailler, Jean-Marie. *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.C. à Rome et en Italie: Vestiges, Images, Tradition.* Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 270. Roma: Ecole Française, 1988.
Pallas: Revue d'Etudes antiques, cilt XXXI (1985): *La femme dans l'Antiquité Grecque.*
Parke, H.W. *Festivals of the Athenians.* Londra: Thames and Hudson, 1977.
Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1983.
Patlagean, Evelyne. "L'entrée dans l'âge adulte à Byzance aux XIIIè-XIVè siècles", *Historicité de l'enfance et de la jeunesse.* Atina, 1988, s. 263-270.
——— *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance IVème-XIème siècles.* Londra, 1981.
——— "Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales ESC* 6 (1969): 1353-1369.
Pellegrin, Pierre. "Aristotle: A Zoology without Species", A. Grotthelf, yay. haz.,

Aristotle on Nature and Living Things. Pittsburg ve Bristol: Mathesis, 1985 içinde, s. 95-115.

Pembroke, Simon. "Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965): 217-247.

——— "Locres et Tarente: Le rôle des femmes dans la formation de deux colonies grecques", *Annales ESC* 25 (1970): 1240-1270.

——— "Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 30 (1967): 1-35.

Peppe, L. *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna in età republicana.* Milano, 1984.

Peradotto, John ve J.P. Sullivan, yay. haz., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers.* Albany: State University of New York Press, 1984.

Petersmann, Hubert. "Altgriechischer Mütterkult", *Matronen und Verwandte gottheiten.* Köln: Rudolf Habelt, 1987, s. 172-199.

Piccaluga, Giulia. "Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto", *SMSR* 35 (1964): 195-237.

Pietri, Charles. "La mariage chrétien à Rome IVème-Vème siècles", Jean Delumeau, yay. haz., *Histoire vécue du peuple chrétien,* cilt 1. Toulouse, 1979 içinde, s. 105-130.

Pighi, Giovanni Battista. *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium.* Amsterdam: Hakkert, 1965.

Plassard, J. *Le concubinat romain sous le Haut-Empire.* Toulouse ve Paris, 1921.

de Polignac, François. *La naissance de la cité grecque.* Paris: Découverte, 1984.

Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity.* New York: Schocken, 1975.

——— *Women in Hellenistic Egypt.* New York: Schocken, 1984.

——— Ross S., Kraemer ve Natalie Kampen, birlikte. "Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity", J. Peradotto ve J.P. Sullivan, *Women in the Ancient World* içinde.

Raditsa, Leo Ferrero. "Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, *Principat* II (1980) içinde: 278-339.

Ramnoux, Clémence. "Les femmes de Zeus: Hésiode, Théogonie, vers 885 à 955", *Poikilia. Etudes offertes à Jean Pierre Vernant.* Paris: l'EHESS, 1987, s. 155-164.

——— *Mythologie ou la famille olympienne.* Brionne: Gérard Monfort, 1982.

——— *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque.* Paris: Flammarion, 1959.

——— "Philosophie et mythologie. d'Hésiode à Proclus", Y. Bonnefoy, yay. haz., *Dictionnaire des mythologies* II. Paris: Flammarion, 1981 içinde, s. 256-268.

Rawson, Beryl. "Children in the Roman Family", B. Rawson, *The Family in Ancient Rome* içinde, s. 170-200.

———, yay. haz., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives.* Ithaca, N.Y. ve Londra: Cornell University Press, 1986.

Reiter, Rayna R., yay. haz., *Toward an Anthropology of Women.* New York ve Londra: London Review Press, 1975.

Ritzer, K. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends,* 2. bs. Münih, 1981.

Rosaldo, Michelle Zimbalist ve Louise Lamphere, yay. haz., *Women, Culture and Society.* Stanford: Stanford University Press, 1974.

Rousselle, Aline. "Observation féminine et idéologie masculine: Le corps de la femme d'après les médecins grecs", *Annales ESC* (1980): 1089-1115.

——— "Personal Status and Sexual Practice in the Roman Empire", *Fragments for a History of the Human Body*, bl. III, 1989, s. 300-333.

——— *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle.* Paris: PUF, 1983.

Roux, Georges. *Delphes, son oracle et ses dieux.* Paris: Belles Lettres, 1976.

Rudhardt, Jean. "Pandora: Hésiode et les femmes", *Museum Helveticum* 43 (1986): 231-246.

Ruether, Rosemary, yay. haz., *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions.* New York, 1974.

——— ve Eleanor McLaughlin, yay. haz., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions.* New York, 1979.

Sabbatucci, Dario. "L'extra-romanità di Fortuna", *Religione e Civilita* 3 (1982): 511-527.

Savalli, Ivanna. *La donna nella società della Grecia antica.* Bologna: Patron, 1983.

Saxer, Victor. *Saints anciens d'Afrique du Nord.* Vatikan, 1979, s. 42-49.

Scafuro, Adele, yay. haz., *Studies on Roman Women. Helios* 16 (1989).

Schaps, David. *Economic Rights of Women in Ancient Greece.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Scheid, Evelyne. "Il matrimonio omerico", *Dialoghi di Archeologia* (1979): 60-73.

Scheid, John. "Le flamine de Jupiter. Les Vestales et le général triomphant", *Le Temps de la réflexion.* Paris: Gallimard, 1986, s. 213-230.

——— *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs.* Roma: Ecole Française, 1989.

Scheid-Tissinier, Evelyne. *Etude sur le vocabulaire et les pratiques du don et de l'échange chez Homère.* Paris: Université de Paris, 1988.

Schelp, J. *Das Kanoun. Der griechische Opferkorb.* Würzburg, 1975.

Schilling, Robert. *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 2. bs. Paris: Boccard, 1982.

Schmitt, Pauline. "Athéna Apotouria et la ceinture: Les aspects féminins des Apatouries à Athènes", *Annales ESC* 32 (1977): 1059-1073.

Schmitt Pantel, Pauline., yay. haz., "La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité grecque", *Une histoire des femmes est-elle possible?* Marsilya: Rivages, 1984, s. 98-119.

Schneider, David M. ve Kathleen Gough. *Matrilineal Kinship.* Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1961.

Schuller, Wolfgang. *Frauen in der griechischen Geschichte.* Konstanz, 1985.

——— *Frauen in der römischen Geschichte.* Konstanz, 1987.

Schüsler-Fiorenza, Elizabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York: Crossroad, 1983.

Scott, Joan. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91 (1986).

Sensi, Luigi. "Ornatus e status sociale delle donne romane", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia.* Studi Classici 18 (1980-81): 55-102.

Shaw, Brent. "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations", *Journal of Roman Studies* 77 (1987): 30-46.

Sissa, Giulia. *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne.* Paris: Vrin, 1987.

——— "La famille dans la cité grecque (Vème-IVème siècle avant J.C.)", *Histoire de la Famille,* cilt 1, Paris: Armand Colin, 1986, s. 163-194.

——— "La loi dans les âmes", *Le Temps de la Réflexion* 6 (1985): 49-72.
Skinner, Marilyn, yay. haz., *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity. Helios* 13 (1987).
Solazzi, S. "Infirmitas aetatis e infirmitas sexus", *Scritti di diritto romano.* Napoli, 1960, III, 357-377.
Sourvinou, Inwood, Christiane. *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography.* Atina, 1988.
Swerdlow, Amy. "The Greek Citizen Woman in Attic Vase Painting: New Views and New Questions", *Women's Studies* 5 (1978): 267-284.
Tafaro, S. *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana.* Bari, 1988.
Thomas, Yan. "Le 'ventre'. Corps maternel, droit paternel", *Le Genre Humain* 14 (1986): 211-236.
Thomson, George. *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama.* Londra, 1973.
——— *Studies in Ancient Greek Society,* cilt 1, *The Prehistoric Aegean.* Londra, 1961.
Thraede, Karl. "Frau", *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII, s. 197-269.
Toepffer, Johannes. *Attische Genealogie.* Berlin: Weidmannsche, 1889.
Treggiari, S. "Jobs for Women", *American Journal of Ancient History* 1 (1976): 76-104.
Tupet, Anne-Marie. *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste.* Paris: Belles Lettres, 1976.
Uglione, Renato, yay. haz., *La Donna nel Mondo Antico.* Torino, 1987.
Van Beek, Cornelius. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis.* Nimègue, 1936.
Vatin, Claude. *Recherches sur le mariage et sur la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique.* Paris: Boccard, 1970.
Verdier, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire: La laveuse, la couturière, la cuisinière.* Paris: Gallimard, 1979.
Vérilhac, Anne Marie ve Claude Vial, L. Darmezin'le birlikte. *La femme dans L'Antiquité classique: Bibliographie.* Travaux de la Maison de l'Orient 19. Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen, 1990.
Vernant, Jean-Pierre. "Hestia-Hermes", *Mythe et pensée chez les Grecs.* Paris: Maspero, 1965, s. 97-143.
——— "Le Dionysos masqué des 'Bacchantes' d'Euripide", J.-P Vernant ve P. Vidal-Naquet, yay. haz., *Myth et tragedie Deux.* Paris: Découverte, 1986 içinde.
——— *Mythe et pensée chez les Grecs.*
——— "Le mariage", ve "Le pur et l'impur", *Myth et Société en Grèce ancienne.* Paris: Maspero, 1974.
Veyne, Paul. "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales ESC* 33 (1978): 35-63.
Vidal-Naquet, Pierre. *Le chasseur noir.* Paris: Maspero ve Paris: Découverte, 1981.
Wagner, Beate. *Zwischen Mythos und Realität: Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft.* Frakfurt am Main: Lahey ve Herchen, 1982.
Wagner-Hasel, Beate. "Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit? Zur Geschichte und Nutzanwendung eines Topos", *Der Altsprachliche Unterricht* (Şubat 1989): 18-29.
——— "Das Private wird politisch. Die Perspektive 'Geschlecht' in der Altertumswissenschaft", Ursula A.J. Becher ve Jörn Rüsen, yay. haz., *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive.* Frankfurt, 1988 içinde, s. 11-50.

Walter, Hans. *Die Gestalt der Frau. Bildwerke von 30000-20 V. Chr.* Stuttgart, 1985.

Weaver, P.R.C. "The Status of Children in Mixed Marriages", B. Rawson, *The Family in Ancient Rome* içinde, s. 145-169.

Webster, Paula. "Matriarchy: A Vision of Power", R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women* içinde, s. 141-156.

Weiner, Annette B. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange,* Texas Press Sourcebook in Anthropology 11. Austin ve Londra: University of Texas Press, 1976.

Wenham, Gordon J. "Betulah: A Girl of Marriageable Age", *Vetus Testamentum* XXII (1972): 326-348.

Wesel, Uwe. *Der Mythos vom Matriarchat: Über Bachofen Mutterrecht und die Stellung der Frauen in frühen Gesellschaften.* Frankfurt am Main, 1980.

Williams, Dyfri. "Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation", A. Cameron ve A. Kuhrt, *Images of Women in Antiquity* içinde, s. 92-105.

Zannini, P. *Studi sulla tutela mulierum* I. Torino, 1976.

Zevi, Elena. "Scene di gineceo e scene di idillio nei vasi greci delle seconda metà del secolo quinto", *Mem. Linc.* 6 (1937): 291-350.

Zinser, Hartmut. *Der Mythos des Mutterrecht: Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes.* Frankfurt am Main, 1981.

Zinserling, Verena. *Die Frau in Hellas und Rom.* Leipzig ve Stuttgart, 1972.

——— "Zum Problem von Alltagsdarstellungen auf attischen Vasen", Max Kunze, yay. haz., Beiträge zum antiken Realismus. Berlin, 1977 içinde, s. 39-56.

Yazarlar

MONIQUE ALEXANDRE 1932'de Marsilya'da doğdu. Paris IV –Sorbonne– Üniversitesi'nde profesör. Araştırmaları, Helenistik Musevilik ve Yunan patristikleri üzerinde yoğunlaşmıştır. İskenderiyeli Philon'un *Le commerce avec les connaissances préparatoires*'ının editörü (Paris: Editions Le Cerf, 1967) ve *Le commencement du livre Genèse 1-5. La version grecque de la Septante et sa réception*'un yazarıdır (Paris: Editions Beauchesne, 1988).

LOUISE BRUIT ZAIDMAN 1938'de Paris'te doğdu. Paris VII Üniversitesi'nde hocadır. Araştırma alanı Yunan dinsel antropolojisidir ve şu anda rahibeler üzerinde çalışmaktadır. Çeşitli makalelere ek olarak, Pauline Schmitt Pantel'le birlikte, *Le religion grecque*'i yayımlamıştır (Paris: Armand Colin, 1989).

STELLA GEORGOUDI 1937'de Atina'da doğdu. Ecole Pratique des Hautes Etudes'de (Din Bilimleri Bölümü) hocadır. Araştırma alanı Yunan kurumları ile tarih yazımı ve dindir. En son kitabı, *Des chevaux et des boeufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*'tir (Paris-Atina, 1990).

CLAUDINE LEDUC 1936'da La Grande Combe'da (Gard) doğdu. Toulouse-Le Mirail Üniversitesi'nde hocadır. Araştırma alanları Helen toplumlarında din, akrabalık ve siyasettir. *La Constitution d'Athènes attribuée à Xenophon*'un (Paris, 1976) ve Yunan kadınlarıyla ilgili birçok incelemenin yazarıdır.

FRANÇOIS LISSARRAGUE 1947'de Paris'te doğdu. Centre National de Recherche Scientifique'te (Louis Garnet Merkezi) araştırma görevlisidir. Yunan tahayyülünün antropolojik yönleri konusunda uzmandır ve *La cité des images*'a katkıda bulunmuştur (Paris-Lozan, 1984). *Un flot d'images*'ın (Paris: Adam Biro, 1987) ve *L'Autre guerrier*'nin yazarıdır (Paris: La Découverte-Ecole Française de Rome, 1990).

NICOLE LORAUX 1943'te Paris'te doğdu. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de profesördür. Çalışmaları, Yunan bölünme düşünceleridir – cinsiyet bölünmesi, kentte bölünme, iç savaş. Başka çalışmaların yanı sıra şu kitapları yayımlamıştır: *Les enfants d'Athéna* (Paris: Maspero, 1981); *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris: Gallimard, 1990) ve *Les mères en deuil* (Paris: Le Seuil, 1990).

ALINE ROUSSELLE 1939'da Rabat'ta (Fas) doğdu. Perpignan Üniversitesi'nde hocadır. Araştırmaları, otorite düşünceleri, bedene yönelik tutumlar ve ikonografi de dahil olmak üzere Romalıların Hıristiyanlığa dönmelerinin kültürel yönlerine odaklanır. *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II-IV siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983)'in ve *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive* yazarıdır (Paris: Fayard, 1990)'in yazarıdır.

JOHN SCHEID 1946'da Luxemburg'da doğdu. Ecole Pratique des Hautes Etudes'de (Din Bilimleri Bölümü) profesördür. Araştırma alanı, Roma dini ve kurumlarıdır. Diğer eserlerin yanı sıra şu kitapları yayımlamıştır: *Religion et piété à Rome* (Paris: La Découverte, 1985) ve *Romulus et ses frères. Le collège arvale, modèle du culte public dans la Rome des empereurs* (Roma: Ecole Française de Rome, 1990).

PAULINE SCHMITT PANTEL 1947'de Vialas'da (Lozère) doğdu. Amiens Üniversitesi'nde profesördür. Araştırmaları Yunan kolektif pratikleriyle, özellikle törelerle ilgilidir. Michelle Perrot'nun yayına hazırladığı *Une Histoire des femmes est-elle possible?* (Marsilya, 1984)'e katkıda bulunmuş ve *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Roma: Ecole Française de Rome, 1991)'i yayımlamıştır.

GIULIA SISSA 1954'te Mantova'da doğdu. Centre National de Recherche Scientifique'te (Sosyal Antropoloji Laboratuvarı, Paris) araştırma görevlisidir. Araştırma alanları, Antik dünyada cinselliğin tarihi, bedenin antropolojisi ve akrabalıktır. Yayımladığı eserler: S. Campase ve P. Manuli'yle birlikte, *Madre Materia* (Torino, 1983); *Le corps virginal* (Paris: Vrin, 1987) ve Marcel Detienne'le birlikte, *La vie quotidienne des dieux grecs* (Paris: Hachette, 1989).

YAN THOMAS 1945'te Lyon'da doğdu. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de hukuk profesörüdür. Çalışmaları akrabalık hukuku, yasal prosedür tarihi ve Roma devletinin hukuksal yapılarıdır. "A Rome, pères citoyens et cité des pères", *Histoire de la famille*, cilt 1 (Paris: Armand Colin, 1986) içinde ve "Le 'ventre'. Corps maternel, droit paternel", *Le Genre humain* 14 (1986) yayımlanmış eserleri arasındadır.

Dizin

Yetmiş beş saygın tarihçinin kaleminden çıkan beş ciltlik bu dizi, Antikçağ'dan günümüze kadar uzanan büyüleyici, panoramik bir vakayiname…

Birinci cilt kadınları, eski çağ tarihinin köşelerinden aydınlığa çıkarıyor. İki bin küsur yıllık Yunan ve Roma tarihine yeni bir ışık tutarken Kuzey Denizi'nden Akdeniz'e, Cebelitarık'tan İndus kıyısına kadar uzanan bir manzarayı kapsıyor. Yazarlar kadın temsillerinin bu çağda nasıl evrildiğini aydınlatmak için mezar taşlarını, taban planlarını, vazo resimlerini ve edebi eserleri kapsayan geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanıyorlar. Erkeklerin zihinlerine yolculuk yapıyor, kadınların ve cinsiyetler arası ilişkilerin özgün bir tarihini gün ışığına çıkarıyorlar.

"Birçok ülkeden onlarca tarihçi kadınların vücutlarını, yüreklerini ve zihinlerini inceliyor, doğalarını ve rollerini araştırıyor… Araştırmaları sömürgeleştirilmiş bir kıtada gerçekleşen değişimlere işaret ediyor… Özgürlüğe giden yol uzundur. Bu yolda sonraki istasyonlara uğramayı diliyoruz."

L'Express / Anne Pons

Pauline Schmitt Pantel, Université d'Amiens'de (Fransa) Antikçağ Tarihi Profesörüdür. Académie Française'ın üyesi olan **Georges Duby**, Collège de France'ta Ortaçağ Tarihi Profesörüdür. **Michelle Perrot**, Université de Paris VII'de Çağdaş Tarih Profesörüdür.

TAKIM ISBN: 975-458-629-2
ISBN: 975-458-630-6



KDV dahil fiyatı: 40.000.000 TL - **40 YTL**